3 1761 03938 1868

U.o.C.
78/3/20

TERTULLIEN

ÉTUDE

SUR SES SENTIMENTS

A L'ÉGARD DE L'EMPIRE ET DE LA SOCIÉTÉ CIVILE

LE PUY-EN-VELAY

IMPRIMERIE RÉGIS MARCHESSOU

TERTULLIEN

ÉTUDE

SUR SES SENTIMENTS

A L'ÉGARD DE L'EMPIRE

ET DE LA SOCIÉTÉ CIVILE

PAR

CHARLES GUIGNEBERT

ANCIEN ÉLÈVE DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS
PROFESSEUR AGRÉGÉ D'HISTOIRE AU LYCÉE DE TOULOUSE

159964
15/3/21

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE.

1901

A

M. EUGÈNE COSNEAU

PROFESSEUR HONORAIRE AU LYCÉE HENRI IV

DOCTEUR ÈS-LETTRES

CE LIVRE EST DÉDIÉ COMME UN FAIBLE TÉMOIGNAGE

DE RECONNAISSANCE ET D'AFFECTION

CH. GUIGNEBERT.

INTRODUCTION

I. — Tertullien a été mainte fois interrogé par les théologiens, les moralistes et les historiens; il a sa place dans les lettres latines; on le nomme souvent, on le cite quelquefois en dehors des ouvrages d'érudition. Et en effet, il semble valoir la peine d'être écouté : il donne l'impression d'un chef de parti qui porte la parole et qui expose des principes. Peut-être n'est-il qu'un metteur en forme et en formules d'idées qui ne lui appartiennent pas; mais, surtout s'il n'est que cela, rien n'est indifférent de ce qu'il a pensé et dit du conflit ouvert dès son temps entre le christianisme et l'Empire, entre la communauté chrétienne et la société romaine.

On ne sait trop pourquoi ni comment l'Empire et la société païenne, après une résistance que la tradition dit tenace et énergique, ont finalement cédé à la foi et à l'Église [1]; on sait seulement que l'âge qui a suivi le plein de la vie de Tertullien a été marqué par un effort du paganisme et de l'État pour échapper à l'étreinte du christianisme. Peut-être Tertullien, qui a assisté en quelque sorte à la préparation de cet effort, nous en révélera-t-il la cause, nous en fera-t-il comprendre le sens et l'échec. Il occupe dans l'Église de son temps une position qui semble originale; il s'est placé au premier rang pour la défendre; il est le premier Père qui se soit servi du latin; son œuvre constitue l'ensemble de documents le plus copieux que nous possédions sur les premiers temps de l'église d'Afrique [2]; sa langue obscure et rude est

1. Neumann, *Der röm. St.*, *Vorwort*, p. 1.
2. Voy. Münter, *Primordia ecclesiae Africanae*. Hafniae, 1829, in-4°.

exempte de banalité et de platitude, et son style, souvent tourmenté et apprêté, se hausse parfois à l'ampleur de la grande éloquence. C'est plus qu'il n'en faut pour lui donner de l'autorité et pour expliquer qu'il ait, depuis longtemps, attiré l'attention des diverses catégories de chercheurs. C'est pourquoi on pourrait soutenir que tout a été dit à son propos et qu'il était inutile de grossir d'une unité sa biographie déjà si copieuse [1].

Je m'y suis laissé aller cependant, parce qu'à ma connaissance, il n'a pas encore été envisagé tout à fait comme j'ai tenté de le faire. J'ai voulu déterminer et expliquer la position qu'il a prise vis-à-vis de l'Empire, de la société, du siècle et de la vie. J'ai essayé de savoir d'où lui sont venues ses idées, s'il les a eues seul de son temps, quel sort elles ont subi après sa mort, quelle influence elles ont exercée sur le christianisme, sur l'Église, sur le conflit christiano-païen; enfin, quelle lumière elles jettent sur la conclusion de ce conflit. Dans son sens le plus général, ce travail serait donc, si j'ai su le conduire, une contribution à l'étude de l'obscure question : comment l'Empire romain et la société païenne se sont-ils transformés en Empire chrétien et en société chrétienne? Dans quelle mesure cette transformation s'est-elle réellement faite?

Il existe déjà un livre où une partie de ces problèmes a été posée; c'est celui de M. Charpentier [2]. « Nous voudrions, dit

1. On aura une idée des principaux travaux relatifs à Tertullien, en se référant à Migne, *P. L.*, I, 18, n. 1; 36 et s.; Brunet, *Manuel*, p. 728 et s. Sur les éditions et traductions, voy. les notices bibliographiques qui suivent l'article *Tertullien* (Aubé) dans la *Biogr. Didot* et l'art. *Tertullian* dans l'*Encyclop. britannica*. Sur les travaux théologiques, voy. les notes, commentaires, dissertations, réunis dans l'édition Migne. Sur le Tertullien des prédicateurs, voy. Ch. Moreau, *Tertulliani omniloquium alphabeticum rationale tripartitum*. Paris, 1657, 3 vol. in-8°; P. Michel Vivien, *Tertullianus praedicans et supra quamlibet materiam ordine alphabetico conciones formans*. Paris, 1679-1681, 5 vol. in-4°, ouvrage qui eut beaucoup de succès : il fut imprimé plusieurs fois à Paris en six vol. in-4° et réédité à Avignon en six vol. in-8° (Bibl. nat., *Invent.*, 5343 D); Georges, *Tertullianus redivivus*. Paris, 1846, 3 vol. in-8°; etc. Sur les emprunts faits à Tertullien par les historiens de l'Église, voy. Kolberg, *Cultus und Disciplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians*. Braunsberg, 1886, in-8° et Rönsch, *Das neue Testament Tertullians*. Leipsig, 1871, in-8°. Sur l'usage qu'on peut faire de ses écrits pour étudier l'histoire de son temps, voy. Noeldechen, *Allusions à l'hist. contemp. dans les écrits de Tertullien*, ap. *Zeitschr. für wissenschaft. Theologie*, XXXII, 4, 1888.

2. J.-B. Charpentier, *Étude historique et littéraire sur Tertullien*. Paris, 1839, in-8°.

l'auteur, retracer cette lutte d'un homme contre la société romaine tout entière, religion, loi, majesté impériale ; nous voudrions montrer Tertullien... dans les écrits qui répondent à ces trois grandes oppositions que devait rencontrer le christianisme, le paganisme, la loi, la philosophie et qui en devaient triompher... attaques diverses et successives, guerre savante et hardie faite à la religion et à la constitution de l'État, aux mœurs romaines, à l'art et à l'industrie [1]. » Et plus loin : « Nous avons essayé de faire ressortir le sens historique des ouvrages de Tertullien, qui ont pour but d'attaquer et de détruire les croyances de la Société païenne, l'art et la philosophie, les majestés de l'empire et de la loi [2]. » L'ouvrage entier est intéressant, bien composé, bien conduit, écrit avec fermeté ; mais il a, par rapport au sujet que je viens de déterminer, l'inconvénient d'être étroit, incomplet et trop systématique : il donne de Tertullien une impression nette et forte ; je ne crois pas qu'elle soit tout à fait juste. Il est étroit parce qu'il borne trop exclusivement son information aux œuvres de Tertullien lui-même. Il est incomplet parce qu'il isole trop Tertullien dans l'Église. Enfin, il est systématique parce qu'il est construit suivant un plan trop littéraire, trop arrêté d'avance. M. Charpentier a assez nettement vu l'ossature de l'État romain et de la société romaine ; il a supposé que Tertullien la voyait de même et il a cru découvrir en lui une volonté systématique de la détruire toute, à force de « science » et de « hardiesse ». C'est à une conclusion très différente que conduira cette étude. Aussi ne l'ai-je pas menée par les mêmes voies.

Loin d'isoler Tertullien, j'ai tâché de le replacer non seulement dans le milieu païen et chrétien qui l'a entouré, mais encore dans le grand mouvement qui entraîne le christianisme vers le triomphe. C'est à cette condition que lui-même, son œuvre et son rôle peuvent être intelligibles. Je ne veux pas dire par là que toute la tradition chrétienne passe par Tertullien et soit justiciable de ses opinions ; je ne prétends pas même qu'il ait eu sur elle une influence notable ; je crois seulement qu'il n'a pas de sens s'il est considéré en dehors

1. Charpentier, p. 23.
2. Charpentier, p. 56.

de son temps et de l'évolution chrétienne. Ce n'est pas son originalité qui nous importe surtout, c'est la portée et le sort des idées qu'il exprime. Je n'ai pas cherché à le suivre plus loin que le commencement du ve siècle; d'abord parce qu'à cette époque l'Empire se disloque et subit d'autres influences que celles du christianisme; ensuite parce que les doctrines et les traditions de l'Église sont fixées, à peu près sur tous les points qui nous intéressent, après saint Ambroise, saint Augustin et saint Jérôme, après les grands conciles du IVe siècle. Sans prétendre résoudre en quelques mots des questions très complexes, j'ai essayé d'éclairer les sentiments de Tertullien en les entourant de textes patristiques, hagiographiques, au besoin épigraphiques qui m'ont semblé le plus propres à les montrer sous leur vrai jour. Sans épuiser toutes les sources, je me suis efforcé de n'en négliger aucune. J'ai trouvé souvent de précieuses indications chez plusieurs de mes devanciers, mais je confesse ne les avoir pas lus tous. J'ai examiné par moi-même chaque question et j'en ai donné, quand j'ai pu, une solution, estimant qu'en m'y arrêtant je disais assez que je la préférais aux autres. En agissant ainsi, je n'ai cherché qu'à gagner du temps. Les grands travaux de MM. Allard, Aubé, Boissier, Duchesne, Havet, Harnack, Le Blant, Mommsen, Neumann, Noeldechen, Renan, pour me borner à ceux que j'ai le plus souvent utilisés, m'ont cependant rendu d'inappréciables services.

II. — Nous savons bien peu de choses de Tertullien lui-même [1] : tous nos renseignements sur sa personne tiennent en quelques lignes d'Eusèbe et de saint Jérôme [2] et en quelques phrases éparses dans ses propres œuvres. Il était Africain, fils d'un centurion et né païen vers le milieu du second siècle. Il fit de sérieuses études littéraires et philosophiques; peut-être même s'adonna-t-il particulièrement au droit [3]; en tous cas, ses ouvrages sont empreints de la culture

1. Pour la biographie de Tertullien, consulter Noeldechen, *Tertullian*. Gotha, 1890, in-8°, qui résume, précise et remplace ses devanciers — ou à peu près.
2. On trouvera le relevé des passages de leurs écrits qui se rapportent à Tertullien dans Harnack, *G. A. C. L.*, I, pp. 667 et 680.
3. C'est Eus., *H. E.*, II, 2, qui nous le dit; quelques auteurs, particulièrement Cujas, ont même voulu l'identifier à un jurisconsulte de quelque notoriété et

d'école caractéristique de l'éducation intellectuelle de son temps [1]. Il vint au christianisme probablement assez tard, mais nous ignorons quand et comment; il est seulement permis de supposer que son âme ardente, en proie, comme celle de tant de ses contemporains, à l'angoisse de l'inconnu, cherchant en vain l'apaisement de ses désirs dans les doctrines des philosophes, fuyant d'instinct la raison impuissante à calmer sa fièvre de mysticisme et de foi, accepta sans peine les croyances chrétiennes dès qu'elle les rencontra. L'occasion de cette rencontre nous échappe, mais on peut s'en consoler, car c'est le résultat qu'elle eut qui est intéressant. Elle mit au service du christianisme un des avocats les plus éloquents qu'il ait jamais eus. Il est encore vraisemblable que Tertullien ne passa pas sa vie entière en Afrique [2]; il fit un voyage en Grèce [3] et il séjourna assez longtemps à Rome [4] pour y avoir de sérieux démêlés avec le clergé de cette ville. Il était prêtre alors et il est probable que l'intempérance de ses idées fit peur à une église sage entre toutes. Peut-être l'irritation qu'il ressentit de ses déboires dans la Ville acheva-t-elle de le jeter dans le montanisme, vers lequel d'ailleurs sa nature l'inclinait. Mais il était incapable de s'enfermer strictement dans les limites d'une secte, autant que de demeurer dans celles de l'orthodoxie : c'est pourquoi il se singularisa dans le montanisme même et devint hérésiarque à son tour. La petite église qu'il fonda ne dut point sortir d'Afrique, mais elle y subsistait encore à l'époque de saint Augustin, qui en fit rentrer les derniers fidèles dans le giron de la catholicité [5]. Tertullien, au dire de saint Jérôme, mourut dans un âge très avancé [6].

qui porte son nom ; cette hypothèse n'est guère soutenable, non plus que celle de Pamelius, qui fait de lui un avocat, ou celle du P. George, qui fait de lui un soldat, sous prétexte que son père était centurion. Sur ces discussions, voy. Tillemont, *Mém.*, III, p. 198.

1. Comme exemple de l'influence de la rhétorique d'école sur lui, je renvoie simplement au *De baptismo*, 3 : éloge de l'eau, et à *Adv. Marc.*, I, 1 : description de la sauvage nature du Pont Euxin.

2. Jung, *Les rapports personnels de Tertullien avec les diverses provinces de l'Empire romain*, ap. *Wiener Studien*, XIII, 1, 1871.

3. Nœldechen, *op. cit.*, p. 71.

4. Tillemont, III, p. 654.

5. August., *De haeres.*, 86.

6. Hiéron., *De vir. ill.*, 53 : ferturque vixisse usque ad decrepitam aetatem.

Nous pouvons cependant tirer quelques conclusions de ces médiocres connaissances. Voilà un homme qui appartient à l'élite intellectuelle de son temps ; il connaît le paganisme, car il l'a pratiqué; la société païenne, il y a vécu; l'état d'esprit et d'âme de ses contemporains, il l'a partagé ; l'Église, il a été clerc ; les églises, il en a fréquenté plusieurs à une époque où elles différaient encore beaucoup ; il a particulièrement étudié les hérésies et il a ajouté une unité à leur liste; il est sorti de son pays, il a appris à ne pas confondre l'horizon de Carthage avec celui de l'univers. Quoique profondément africain de tempérament [1], plus africain que tous les autres, sauf peut-être Commodien, il a subi d'autres influences que celles de l'Afrique, il a pu éprouver ses idées au contact d'autres idées. Enfin, sa longévité lui en a fourni un autre contrôle, celui du temps. A-t-il su profiter des circonstances au milieu desquelles il a vécu, ou s'est-il, au contraire, plus ou moins fermé à leur influence? C'est une question qu'il nous faut réserver, mais nous pouvons dès maintenant affirmer qu'il n'est guère d'œuvre qui promette plus que la sienne à l'historien.

Cette œuvre ne nous est malheureusement parvenue que mutilée. Il nous est resté d'elle trente et un traités de longueur variable ; trois d'entre eux l'*Ad Nationes*, l'*Ad Uxorem* et le *De Cultu feminarum* comportent deux livres; l'*Adversus Marcionem* en compte cinq. Nous avons perdu au moins onze autres ouvrages en latin et quatre ou cinq en grec, sans compter plusieurs d'attribution douteuse; nous ne les connaissons que par quelques rares fragments ou seulement par leurs titres [2]. La perte en est assurément fâcheuse, mais il est douteux que leur lecture nous apprît grand chose de nouveau. Nous les avons perdus parce qu'on a cessé de les copier; l'examen de leurs titres me paraît expliquer assez bien pourquoi. Ils semblent être, pour la plupart, les latins des ébau-

1. Sur les traits caractéristiques de ce tempérament africain, voy. Monceaux, *Les Africains*, I, pp. 90 s.

2. On trouvera dans Harnack, *G. A. C. L.*, I, pp. 669 et s., toutes les références utiles; not., p. 671, une liste de citations de Tertullien par lui-même. — Je n'insiste pas sur la question de l'attribution à Tertullien de la *Passio* de sainte Félicité et sainte Perpétue, non plus que sur celle des *Philosophumena ;* le débat semble clos : ce sont là deux suppositions gratuites.

ches, les grecs des adaptations, peut-être même des traductions de traités que nous avons conservés; on n'a pas pris soin de les répandre, parce qu'ils formaient double emploi avec des écrits plus achevés. Il est permis de supposer, par exemple, que le *De superstitione saeculi*, ne disait rien de plus que l'*Ad Nationes* et l'*Apologétique;* le *De carne et anima*, rien de plus que le *De carne Christi* et le *De resurrectione carnis;* le *De censu animae*, rien de plus que le *De anima*. Cette hypothèse n'explique pas la perte de l'*Adversus Apelleiacos* ou du *De ecstasi*, par exemple, mais je supposerais volontiers que ces ouvrages ne furent pas jugés littérairement égaux aux autres, ou qu'ils contenaient des propositions si contraires à l'orthodoxie, des attaques si violentes contre l'Église, que celle-ci en favorisa la disparition. Cette dernière conclusion me paraît ressortir d'un texte de saint Jérôme pour ce qui est du *De ecstasi*, grand ouvrage en sept livres, qui ne se serait pas facilement perdu tout seul [1].

Avant d'utiliser les œuvres de Tertullien, différentes par la date, par la portée et par l'esprit, il faudrait les classer. Il n'est pas difficile de les répartir en livres d'apologétique, de polémique, de dogmatique, de morale; mais un tel classement n'avance pas à grand'chose [2], outre que plusieurs traités sont susceptibles de prendre place au moins dans deux classes. Un classement chronologique solidement établi aurait l'avantage de nous donner une idée exacte de l'évolution des sentiments de notre auteur. Si seulement il était possible de dire à quel moment il est devenu montaniste, puis hérésiarque, et de répartir ses œuvres en deux ou trois groupes séparés par sa *chute* ou ses *chutes*, notre intelligence de son esprit et de ses opinions y gagnerait. Par malheur ce problème chronologique est à peu près insoluble [3]. Nous n'avons guère, pour le résoudre, que les renseignements que Tertullien nous fournit lui-même, en citant ses propres écrits,

1. *De viris ill.*, 24 : Huius (Meliton de Sardes) elegans et declamatorium genus laudans, Tertullianus in VII libris *quos scripsit adversus Ecclesiam* pro Montano dicit, eum a plerisque nostrorum prophetam putari. Voy. Harnack, *G. A. C. L.*, I, p. 672.

2. C'est celui de l'éd. Migne, I, col. 7 et 8.

3. Aug. Noesselt, I. II, ap. Œhler, III, est un des premiers qui aient abordé ce problème et il l'a posé en termes excellents.

ou en imprimant à chacun d'eux un caractère déterminé. Or, ceux de ses écrits qui renferment des données chronologiques précises ne portent aucune marque certaine de montanisme ou d'orthodoxie; ceux au contraire où le montanisme apparait nettement demeurent de date très incertaine. D'ailleurs, si Tertullien a toujours été virtuellement montaniste, comment distinguer chez lui ce qui est spontané de ce qui est emprunté, ce qui est tendance de ce qui est doctrine? C'est pourquoi la patience et les raisonnements souvent ingénieux des savants allemands n'ont pu arriver qu'à des probabilités [1].

C'est en cette absence de certitude que j'en suis venu à me demander si la classification chronologique, qui garde évidemment toute son importance pour les théologiens, était indispensable à l'étude que je me proposais. Une simple comparaison, un rapprochement matériel de quelques textes pris dans des ouvrages différents de date, mais relatifs aux mêmes questions, m'a rapidement convaincu du contraire. Je me suis arrêté à cette conviction que, pour juger de la sincérité et de la portée des opinions de Tertullien, il faut tenir compte, non pas de la date hypothétique de l'ouvrage auquel on les emprunte, mais des circonstances dans lesquelles cet ouvrage a été rédigé, de son caractère et de son but. Tertullien ne parle pas, dans ses œuvres apologétiques, destinées aux païens, le langage qu'il parle dans ses œuvres morales ou dogmatiques, réservées aux chrétiens. S'il peut paraître plus modéré au début de sa carrière, c'est que les plus connus de ses écrits publics, surtout l'*Apologétique*, se rapportent à cette époque. Mais, qu'on se propose, par exemple, d'examiner ce qu'il a dit de l'Empereur; il en a parlé surtout dans trois ouvrages : l'un, l'*Apologétique*, est sûrement prémontaniste; l'autre, l'*Ad Scapulam*, est peut-être déjà montaniste (certainement d'après Harnack et Noeldechen); le dernier, le *Scor-*

1. Un certain nombre de dissertations sur cette question de la chronologie, particulièrement celles de Mosheim et de Noesselt sont réunies au t. III d'Œhler et dans Migne, *P. L.*, I, à la suite de l'*Apologétique*. Pratiquement, il suffit de consulter G. N. Bonwetsch, *Die Schriften Tertullians n. d. Zeit ihrer Abfassungs*. Bonn, 1879, in-8°; Harnack, *Zur Chronologie der Schriften Tertullians*, ap. *Zeitschrift f. Kirchgesch.*, II, 4, 1878; Noeldechen, *Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians. T. u. U*, 1888; Kellner, *Chronologiae Tertullianeae supplementum*. Rome, 1890.

piace, l'est assurément : il m'est impossible de saisir entre les trois une différence de doctrine. S'agit-il du service militaire ? Il est aussi bien interdit dans le *De idolatria*, œuvre prémontaniste, que dans le *De Corona militis*, postérieure à la chute. Le détachement de la famille est aussi bien prêché dans le *De idolatria* que dans l'*Adversus Marcionem,* le grand ouvrage montaniste. Il est inutile de pousser plus loin une démonstration que les notes de cette étude achèveront. Si cependant, après avoir montré qu'on trouvait chez Tertullien des opinions analogues aux dates les plus différentes, nous nous demandons dans lesquelles de ses œuvres il est moyennement le plus modéré, nous constatons que c'est dans l'*Apologétique*, dans l'*Ad Nationes*, dans l'*Ad Scapulam*, tous destinés aux païens ; il est absolu dans ses prescriptions, rigoureux dans ses interdictions, surtout dans le *De spectaculis* et le *De idolatria*, dans le *De fuga in persecutione*, dans le *De Monogamia* et le *De Pudicitia,* toutes œuvres destinées aux seuls chrétiens. Je me crois donc autorisé à conclure : 1° que Tertullien a eu, toute sa vie, le même fonds d'opinions sur l'Empire et sur la société civile; 2° que, s'il n'en a pas toujours parlé dans les mêmes termes, c'est qu'il a eu parfois des raisons de déguiser une partie de sa pensée.

On pourrait être tenté de tirer deux autres conclusions de celles-là : 1° il ne faut tenir compte, dans l'œuvre de Tertullien, que des ouvrages où, s'adressant aux seuls chrétiens, il peut parler à cœur ouvert; 2° il est sans importance pour nous qu'il ait ou non été montaniste. Je ne pense pas qu'on puisse aller jusque-là. D'abord, ses ouvrages destinés aux seuls chrétiens sont de deux sortes : les uns sont des manuels, des guides moraux, ou des œuvres d'édification, comme le *De oratione,* l'*Ad Martyras*, le *De Spectaculis*, ou le *De idolatria* ; il n'est pas *a priori* impossible que la note y soit un peu forcée, afin de frapper davantage les âmes simples ; les autres sont des œuvres de polémique contre telle ou telle catégorie de chrétiens et il est naturel que les nécessités et les incidents du combat y entraînent parfois l'auteur assez loin de sa pensée véritable ; c'est ainsi que les païens auraient pu découvrir plus d'une concession apparente dans l'*Adversus Marcionem,* l'ouvrage capital de la

période montaniste. Il y a donc lieu de se méfier des opinions de Tertullien moraliste et polémiste tout autant que de celles de Tertullien apologiste. Le montanisme a probablement encouragé certaines de ses tendances naturelles à l'exagération; c'est ainsi que nous trouvons dans ses dernières œuvres morales, non pas précisément plus de rigueur dans les réprobations, mais peut-être plus de minutie dans la recherche des interdictions ; il l'a éloigné de plus en plus des préoccupations terrestres et l'a absorbé de plus en plus dans l'attente anxieuse de la fin du monde, dans la préoccupation exclusive du salut.

Ces remarques nous conduisent à déterminer le point de vue de Tertullien quand il parle de son temps. On a justement observé qu'il est d'ordinaire « avare de claires allusions aux personnes et aux choses » de ce temps [1]. La cause en est d'abord dans ce qu'il n'a, pour en parler, ni système préconçu ni plan d'ensemble. Toutes ses œuvres sont œuvres de circonstances, complètes en elles-mêmes et indépendantes de leurs voisines; de là les contradictions qu'elles présentent. Cependant il peut, au premier abord, donner l'impression d'un esprit systématique. Il est absolu dans ses opinions, tranchant dans ses jugements, très serré dans sa logique, intransigeant dans ses prescriptions, du moins on le dit [2]; un pas de plus et on touche au système exclusif, fermé, complet. Il ne faut pas faire le pas. C'est seulement le caractère de Tertullien qui est violent et absolu; sa logique est celle d'un polémiste : elle est forte, parfois même déraisonnable, mais elle change de sens très aisément; son intransigeance est une tournure de son esprit beaucoup plus qu'un fruit de ses réflexions; elle est hors de tout système, car elle se transpose et se contredit. Ce qui peut donner l'illusion que j'essaie de détruire, c'est que Tertullien a dans l'esprit deux préoccupations tyranniques qui pèsent uniformément sur tous ses jugements : D'abord et avant tout, il est chrétien; l'intérêt de la communauté chrétienne, la foi, la morale chrétiennes, le salut et la vie éternelle, sont les seules questions qui l'inté-

1. Aubé, *Le christ. dans l'Empire rom.*, p. 195.
2. Aubé, *Le christ. dans l'Emp. rom.*, pp. 237 et s., chap. intitulé : « Chrétiens intransigeants et chrétiens opportunistes ».

ressent; c'est par rapport à elles qu'il examine toutes les autres, quand l'occasion les lui présente et sans qu'il les cherche jamais. En second lieu, il croit que le monde va bientôt finir. C'était là une espérance chère aux chrétiens de la première heure et elle était restée article de foi du montanisme; elle avait toujours dû plaire à Tertullien et il s'y attacha d'autant mieux qu'il vieillit davantage. C'est ce qui explique qu'ayant beaucoup démoli dans le siècle, il n'ait pas essayé d'y reconstruire grand chose; il n'a de pensée que pour la vie céleste. De ce qu'il considère toutes choses sous le même angle et de ce qu'il a une tournure d'esprit systématique, il ne s'ensuit pourtant pas qu'il ait un système. Ce qui le prouve, c'est qu'il existe des questions politiques et sociales, qu'un système du genre de celui que lui prête Charpentier, qu'un système quel qu'il fût, aurait certainement enfermées et qui ne sont pas abordées ou ne sont qu'effleurées dans son œuvre. Ce sont là des lacunes que les ouvrages perdus ne combleraient probablement pas.

C'est donc en présence de remarques isolées que nous nous trouvons placés; c'est avec une extrême prudence qu'il nous faut les examiner l'une après l'autre, pour en saisir le sens véritable, éliminer celles qui sont accessoires, réduire celles qui sont contradictoires et tirer du restant une impression aussi rapprochée que possible de celle que l'Empire, la société, le siècle ont pu produire sur Tertullien. Il est essentiel de ne jamais oublier à quel homme on a affaire [1]. C'est un chrétien d'une foi si robuste qu'elle résiste aux plus invraisemblables miracles [2], mais c'est un chrétien combatif et emporté; il le sait, il l'avoue et n'a pas la force de s'en corriger [3]. En conséquence, il n'est jamais mesuré dans ses termes et la polémique amène sous sa plume des expressions qui dépassent parfois sa pensée. Un défaut d'esprit, aggravé par un défaut d'éducation, l'entraîne aussi dans le même sens; il est rhéteur dans l'âme et très loquace [4]; il arrive que son goût pour le

1. Renan, *M. Aurèle*, p. 233, en fait un assez joli portrait.
2. *De anima*, 9 : c'est l'histoire d'une *soror* qui voit les âmes; elles sont couleur d'azur et ont forme humaine.
3. *De patien.*, 1.
4. *De patien.*, 5 : Loquacitas in aedificatione nulla turpis, si quando turpis. Tertullien abuse de la permission qu'il se donne.

trait et la phrase ronflante lui fasse choisir l'expression la moins simple, celle qui s'adapte le moins exactement à la pensée. Il arrive encore que ses idées tumultueuses se précipitent avec une telle impétuosité, qu'elles se bousculent, au lieu de se présenter l'une après l'autre ; la clarté n'y gagne pas ; l'obscurité de son style, la tension de sa pensée, la subtilité de ses raisonnements, que la difficulté de s'exprimer en latin augmente encore, sont autant d'obstacles à l'intelligence de ses idées ; il demeure, en quelques coins de ses ouvrages, des ténèbres presque impénétrables.

En procédant avec circonspection, nous n'arriverons pas à tout savoir, puisque Tertullien n'a pas tout dit, mais nous éviterons sans doute les grosses erreurs. Peut-être, d'ailleurs, sera-t-il possible de suppléer, sur quelques points, au silence des textes. Nous rencontrerons chez notre auteur des idées nettes, fixes, qui supposent certaines opinions, qui en excluent d'autres ; nous pourrons peut-être leur demander quelques conclusions. Nous rencontrerons aussi des impressions constantes, des tendances, qui permettent d'inférer ce que Tertullien aurait vraisemblablement pensé de telle ou telle question, s'il avait eu à l'examiner : nous fonderons sur elles quelques hypothèses prudentes. Enfin, nous tirerons quelques secours des textes traditionnels, des documents hagiographiques, des opinions des contemporains.

III. — Un dernier mot, afin d'éviter tout malentendu. Ce livre n'est qu'une étude, c'est-à-dire un essai. L'auteur s'est documenté du mieux qu'il a pu, mais il n'a pas plus la prétention d'avoir épuisé tous les textes qu'il ne croit avoir élucidé toutes les questions qu'il a dû aborder. Il n'a pas reculé devant l'ampleur des notes, mais il a délibérément écarté les citations parasites. Il a pensé qu'il était inutile, à moins d'intentions particulières, de relever toutes les expressions de la même idée qu'on trouve chez un écrivain ; il est des cas où une seule suffit, par exemple s'il s'agit d'établir la persistance d'une tradition. Quand il a eu la chance de rencontrer chez un devancier une citation intéressante, une note bibliographique bien faite, il s'est contenté, après vérification, d'en fournir la référence exacte, sans en rééditer le détail. De même n'a-t-il pas

cherché à faire passer tout Tertullien dans ses notes, estimant que celles-ci sont destinées à fournir au lecteur les moyens de se reporter au texte, non à l'en dispenser. Il lui est parfois arrivé d'avoir à s'arrêter sur des questions délicates, en ce qu'elles touchent à des convictions et à des sentiments très respectables, simplement à des idées admises ; il les a examinées d'un esprit libre de parti pris et résolues selon les règles de la seule critique historique. Rien ne l'humilierait plus que de s'être involontairement départi des principes scientifiques que ses maîtres lui ont enseignés ; il croirait avoir oublié la reconnaissance et le respect qu'il doit à ceux qui ont tout le mérite de ce modeste travail, s'il en a quelqu'un.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

Je n'ai mentionné dans cet *index* que les ouvrages dont je me suis servi plusieurs fois et en des endroits différents ; je les désigne d'ordinaire en abrégé dans les notes et j'ai reproduit, dans la liste ci-dessous, les abréviations que j'emploie. J'ai divisé cette liste en trois parties : la première est relative à Tertullien lui-même ; la seconde comprend les textes des écrivains chrétiens et païens, rangés par ordre alphabétique des auteurs, ou des titres, pour les anonymes ; la troisième comprend les ouvrages divers que j'ai utilisés en dehors des textes, classés suivant un procédé analogue. On trouvera au bas des pages l'indication des livres que je n'ai eu à citer qu'une fois, celle des écrits connus de tous, ceux des grands classiques par exemple. Je n'ai donc pas prétendu dresser ici une bibliographie, j'ai seulement voulu permettre au lecteur de se retrouver rapidement au milieu des références. Je renvoie toujours à des éditions qui ont des tables, dans lesquelles, par conséquent, les recherches de détail sont faciles.

I. — Textes de Tertullien.

J'ai eu constamment sous les yeux les deux éditions Œhler et Migne. J'ai cité d'après la première, mais je me suis parfois référé à la seconde, qui demeure utile à cause de l'ampleur de ses notes et de ses commentaires. Je n'ai connu que le premier tome de l'édition Reifferscheid et Wissowa.

Migne, *Patrologiae cursus completus. Series prima*, t. I à III, 1844.

Œhler, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera quae supersunt omnia.* Leipsig, 1873, 3 vol. in-8°.

Reifferscheid et Wissowa, *Q. Septimi Tertulliani opera omnia.*

Pars I. Vienne, 1890, in-8°. L'ouvrage complet doit former le volume XX du *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, édité par l'Académie de Vienne.

II. — Textes des autres écrivains chrétiens et païens.

Actes Ap. — *Actes des Apôtres*, voy. *Novum Testamentum.*

Ambros. — S. Ambroise, *Opera omnia*, ap. *Patrol. lat.* de Migne; l'édition Schenkl et Ihm (*Corpus* de Vienne) est en cours de publication.

Apoc. — *Apocalypse,* voy. *Nov. Testam.*

Apulée. — Apulée, *Opera omnia,* éd. Hildebrand, 1842.

Arnobe. — Arnobe, *Adversus nationes,* éd. Reifferscheid (*Corpus* de Vienne).

Athén. — Athénagore, *Legatio* (Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν) et *De resurrectione* (Περὶ ἀναστάσεως), ap. *Patrol. grecque* de Migne, t. VI.

Aug. — S. Augustin, *Opera omnia*, ap. *Patrol. lat.* de Migne; l'édition Weihrich et Zycha (*Corpus* de Vienne) est en cours de publication.

Aulu-Gelle. — Aulu-Gelle, *Noctes Atticae*, éd. Hertz, 2 vol. (Teubner).

Aur. Vict. — Aurèle Victor, *De Caesaribus*, éd. Schroeter, 1829-1831.

Can. Ap. — *Canons apostoliques*, ap. Mansi, *Conc. nov. et ampl. collectio,* t. I.

Capitolin. — Capitolin, l'un des auteurs de l'*Histoire Auguste*, éd. Peter (Teubner).

Censor. — Censorinus, *De die natali*, éd. Hultsch (Teubner).

Clém. Alex. — Clément d'Alexandrie, *Opera omnia*, éd. Dindorf, Oxford, 1869, 4 vol.

Clém. Rom. — S. Clément Romain, *Ad Corinthios quae dicuntur epistulae,* éd. Gebhardt-Harnack, Leipsig, 1876.

Commod. — Commodien, *Instructiones* et *Carmen Apo-*

logeticum, éd. Dombart (*Corpus* de Vienne).

Const. Ap. — *Constitutions apostoliques*, ap. *Patrol. grecque* de Migne, t. I.

Cypr. — S. Cyprien, *Opera omnia*, éd. Hartel. (*Corpus* de Vienne).

Didaché. — Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, éd. Harnack, Leipsig, 1893.

Dig. — *Digesta Justiniani Augusti*, éd. Mommsen, Berlin, 1868-1870, 2 vol.

Diogn. — *Épître à Diognète*, éd. Funk, *Op. patrum apostol.*, t. I.

Dion Cass. — Dion Cassius, *Histoire romaine*, éd. Dindorf, 5 vol. (Teubner).

Eunape. — *Vie des Sophistes*, éd. Boissonade, 1822.

Eus. — Eusèbe Pamphile, *Opera omnia*, ap. *Patrol. grecque* de Migne, t. XIX-XXIV.

Evang. Apocr. — *Evangiles apocryphes*, éd. Hilgenfeld, *Novum testamentum extra canonem receptum*, Leipsig, 1884.

Firmicus Mat. — Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, éd. Halm (*Corpus* de Vienne).

Galien. — *Opera omnia*, éd. Kühn, Leipsig, 1821-1833, 20 tomes en 22 vol.

Greg. Tur. — S. Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, éd. Omont, Paris, 1886. Les autres œuvres, ap. *Patrol. lat.* de Migne.

Greg. Naz. — S. Grégoire de Naziance, *Opera omnia*, ap. *Patrol. grecque* de Migne, t. XXXV-XXXVIII.

Herm. — Hermas, *Pastor* (Ποιμήν), éd. Gebhardt-Harnack, Leipsig, 1877.

Hermias. — Hermias, Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων, ap. Otto, *Corpus*, t. IX.

Herod. — Hérodien, *Hist. rom.*, éd. Bekker (Teubner).

Hieron. — S. Jérôme, *Opera omnia*, ap. *Patrol. lat.* de Migne.

Hilar. — S. Hilaire, *Opera omnia*, ap. *Patrol. lat.* de Migne; l'édition Zingerle (*Corpus* de Vienne) est en cours de publication.

Hippolyte. — S. Hippolyte, *Opera omnia*, ap. *Patrol. grecque* de Migne, t. X. C'est par ses œuvres que l'Académie de Berlin a commencé (1897) la publication de son *Corpus* des Pères grecs.

Iren. — S. Irénée, *Adversus haereses*, ap. *Patrol. grecque* de Migne, t. VII, ou éd. Harvey, Cambridge, 1857.

Jacques. — *Épître catholique de S. Jacques;* voy. *Nov. Testam.*

Jean. — *Evangile selon S. Jean;* voy. *Nov. Testam.*

Justin. — S. Justin, *Opera omnia*, ap. *Patrol. grecque* de Migne, t. VI.

Justin. (code). — *Code Justinien*, éd. Krueger, Berlin, 1877.

Lact. — Lactance, *Opera omnia*, éd. Brandt et Laubmann (*Corpus* de Vienne).

Lampride. — Lampride, un des auteurs de l'*Histoire Auguste*, éd. Peter (Teubner).

Lib. pontif. — *Liber pontificalis,* éd. Duchesne, Paris, 1884 et s.

Luc. — *Evang. selon S. Luc;* voy. *Nov. Testam.*

Lucien. — *Opera omnia,* éd. Jacobitz, 3 vol. (Teubner).

Macrobe. — Macrobe, *Saturnalia*, éd. Eyssenhardt (Teubner).

Mansi. — *Conc. nov. et ampl. collectio*, Florence et Venise, 1759 et s., 31 volumes. Une réimpression va paraître prochainement.

Marc. — *Evangile selon S. Marc;* voy. *Novum Testam.*

Math. — *Evangile selon S. Mathieu;* voy. *Nov. Testam.*

Max. de Tyr. — *Opera*, éd. Didot.

Min. Félix. — Minucius Félix, *Octavius*, éd. Halm (*Corpus* de Vienne).

Nov. Test. — *Novum Testamentum graece*, éd. Buttmann (Teubner).

Optat. — Optat de Milève, *Opera*, éd. E. Ziwsa (*Corpus* de Vienne).

Orac. Sibyl. — *Oracles* ou *Chants sibyllins*, éd. Friedlieb.

Origène. — *Opera omnia* (y compris les *Philosophu-*

mena), ap. *Patrol. grecque* de Migne, t. XI-XVII.

Orose. — Paul Orose, *Opera*, éd. Zangemeister (*Corpus* de Vienne).

Paul. — S. Paul, *Épîtres;* voy. *Nov. Testam.*

Paul. — Paul, le jurisconsulte, *Sententiae*, éd. Krueger, Berlin, 1878.

Paul. Nol. — S. Paulin de Nole, *Opera*, éd. Hartel (*Corpus* de Vienne).

I et II Petri. — Première et seconde épître de S. Pierre, voy. *Nov. Testam.*

Petrone. — Pétrone, *Satyricon*, éd. Bücheler, 1871 et s.

Philon. — Philon, *Legatio ad Caïum*, éd. Richter, 1828-1830.

Philostr. — Philostrate, *Vie d'Apollonius de Thyane*, éd. Kayser (Teubner).

Pline, *H. N.* — Pline le naturaliste, *Hist. naturelle*, éd. Jan-Mayhoff, 6 vol. (Teubner).

Pline. — Pline le jeune, *Opera*, éd. Keil (Teubner).

Plut. — Plutarque, *Moralia*, éd. Bernardakis, 5 vol. (Teubner).

Pontius. — Pontius, *Vita et passio S. Cypriani*, ap. Ruinart, ou *Patrol. lat.* de Migne, t. III.

Porphyre. — Porphyre, *Opera sel.*, éd. Nauck (Teubner). *Reliquiae*, éd. Wolff, Berlin, 1856.

— La *Vie de Plotin* est en tête des œuvres de Plotin, éd. Volkmann, 2 vol. (Teubner).

Prud. — Prudence, *Opera*, éd. Dressel, Leipsig, 1860.

Ruinart. — Dom Ruinart, *Acta prim. martyrum Sincera et Selecta*, éd. de Paris, 1689, ou de Ratisbonne, 1859.

Salvien. — Salvien, *De gubernatione Dei*, éd. Pauly (*Corpus* de Vienne).

Spartien. — Spartien, un des auteurs de l'*Hist. Auguste*, éd. Peter (Teubner).

Suet. — Suétone, *Les douze Césars*, éd. Roth (Teubner).

Sulp. Sev. — Sulpice Sévère, *Opera*, éd. Halm (*Cor-*

pus de Vienne) et éd. Lavertujon, Paris, 1896 et s.

Tatien. — Tatien, *Adversus Graecos* (Λόγος πρὸς Ἕλληνας), ap. Otto, *Corpus*, t. VI.

Theoph. — S. Théophile, Πρὸς Αὐτόλυκον, ap. *Patrol. grecque* de Migne, t. IV.

Théod. (Code). — Code Théodosien, éd. Hänel, Bonn, 1842.

Val. Max. — Valère Maxime, *Opera*, éd. Kempf (Teubner).

Zeno. — S. Zénon, *Opera*, éd. Ballerini, Vérone, 1739, ou *Patrol. lat.* de Migne, t. XI.

III. — Ouvrages divers.

Allard. — *Histoire des persécutions.* Les trois premiers volumes, Paris, 1884-1887.

— *Le Christianisme et l'Empire romain*, Paris, 1897.

Aubé. — *Hist. des persécutions de l'Église*, Paris, 1875-1878, 2 vol., 2e éd.

— *Les chrétiens dans l'Empire romain*, Paris, 1881, 2e éd.

— *L'Église et l'État dans la seconde moitié du* IIIe siècle, Paris, 1886, 2e éd.

Batiffol (abbé), *L. G.* — *Anciennes littératures chrétiennes; la littérature grecque*, Paris, 1897.

De la Berge. — *Essai sur le règne de Trajan*, Bibl. de l'École des Hautes-Études, 1878.

Boissier. — *La fin du paganisme*, Paris, 1894, 2 vol. Je cite d'après l'éd. in-16.

— *Commodien*, ap. *Mélanges Renier*, publ. par l'École des Hautes-Études, 1887.

— *L'opposition sous les Césars*, Paris, 1875.

— *L'Afrique romaine*, Paris, 1895.

Boissière. — *Esquisse d'une histoire de la conquête et de l'administration romaine dans le nord de l'Afriqne et particulièrement dans la province de Numidie*, Paris, 1878.

Bonwetsch. — *Die Geschichte des Montanismus*, Erlangen, 1881.

Bosio. — *Roma Sotterranea*, éd. Severano, Rome, 1632, in-fol.

Bouriant. — *Fragments de l'Évangile et de l'Apocalypse de Pierre*, ap. *Mém. de la mission française au Caire*, t. XIX, 1er fasc.

De Ceuleneer. — *Essai sur la vie et le règne de Septime Sévère*, ap. *Mém. de l'Acad. roy. de Belgique*, t. XLIII, Bruxelles, 1880.

Charpentier. — *Étude historique et littéraire sur Tertullien*, Paris, 1839.

Courdaveaux. — *Tertullien*, ap. *Rev. de l'hist. des Relig.*, t. XXIII, n° 1.

Delaunay. — *Étude sur la lettre de Pline à Trajan relative aux chrétiens. Acad. des Inscr., Séances*, 28 fév. 1879; *C. rendus*, janv.-mars 1879.

Denis. — *Hist. des théories et des idées morales de l'antiquité*, Paris, 1856, 2 vol.

Doulcet. — *Essai sur les rapports de l'Église chrét. avec l'État romain pendant les trois premiers siècles*, Paris, 1883.

Duchesne (l'abbé). — *Les origines chrétiennes*, Paris, Blanc-Pascal, in-4° (s. d.), lithographie.

— Édit. du *Liber Pontificalis*, Paris, 1884 et s.

— *Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens*, ap. *Mél. de la section d'hist. et de philol. de l'École des Hautes-Études*, Paris, 1887 (*Mélanges Renier*).

Fastes épiscopaux de l'Ancienne Gaule, Paris, 1893, 1er vol.

Dupuy. — *Étude sur les lettres de Pline et de Trajan, relatives aux chrétiens de Bithynie*, ap. *Ann. de la Fac. des Lettres de Bordeaux*, 2e année, n° 1.

Duruy. — *Hist. des Romains*, Paris, 1879 et s. — Je cite d'après l'édition in-8°.

Freppel. — *Les apologistes chrétiens. Saint Cyprien*, 2e éd., Paris, 1873.

Friedlaender. — *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine*, 5e éd., Leipsig, 1881.

Fustel de Coulanges. — *La Cité antique*, 4e éd., Paris, 1872.

O. von Gebhardt. — Édit. en collaboration avec Harnack des *Patrum apostolorum opera*, Leipsig, 1876 et s.

— Edit. en collaboration avec Harnack des *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipsig, 1882 et s.

Gsell. — *Essai sur le règne de l'empereur Domitien*, Paris, 1893.

Hauck. — *Tertullians Leben und Schriften*, Erlangen, 1877.

Harnack (*G. A. C. L.*). — *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipsig, 1er vol. en deux parties, 1893; second volume, première partie, 1897.

Havet. — *Le christianisme et ses origines*, Paris, 1873, 3 vol.

Héfélé. — *Hist. des conciles d'après les documents originaux* , traduc. franç. de l'abbé Delarc, Paris, 1869-1874, 10 vol.

Kraus (F. X). — *Hist. de l'Église*, trad. franç. par P. Godet et C. Verschaffel, Paris, 1891-1892, 3 vol.

— *Gesch. der christl. Kunst*, Fribourg en Brisgau, 1896-1897, 2 vol.

— *Real Encyclopaedie der christlichen Alterthümer*, Frib. en Brisg., 1880 et ss.

Le Blant. — Auteur d'un grand nombre de mémoires relatifs à l'archéologie, l'épigraphie, l'art de l'Église primitive : on en trouvera le catalogue dans les *Mél. d'archéol. et d'hist.*, avril 1893.

— *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, Paris, 1855-1865, 2 vol. et *Nouveau recueil*, Paris, 1892, 1 vol.

— *Manuel d'épigraphie chrétienne*, Paris, 1869.

— *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, Paris, 1890.

— *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, Paris, 1886.

— *Inscriptions de pierres gravées*, Paris, 1892.
— *Les Actes des martyrs. Supplément aux Acta sincera de Ruinart*, Paris, 1882.
— *Les persécuteurs de l'Église et les martyrs aux premiers siècles de notre ère*, Paris, 1893.

Marquardt. — Marquardt et Mommsen, *Manuel des antiquités romaines*, trad. sous la direction de M. Humbert, Paris, 15 vol. Je cite toujours chaque volume sous son titre particulier.

Mommsen. — *De collegiis et sodaliciis Romanorum*, Kiel, 1843.

Monceaux. — *Les Africains*, Paris, 1894. Le premier volume seul a paru (*Les païens*).

K. Neumann. — *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, Leipsig, 1891. Un seul volume a paru, à ma connaissance.

Noeldechen. — *Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians*, Leipsig, 1888 (*Texte und Untersuchungen*, V, 2).
— *Tertullian*, Gotha, 1890.

Peraté. — *L'archéologie chrétienne*, ap. *Bibl. de l'Ens. des Beaux-Arts*, Paris, s. d.

Renan. — *Histoire des origines du christianisme*, Paris, 1863-1891, 7 vol. Je cite chaque volume sous son titre particulier.

Ed. Reuss. — *La Bible*, trad. nouvelle, Paris, 1874-1881, 19 vol. in-8°, avec table.

Réville. — *La religion à Rome sous les Sévère*, Paris, 1886.

De Rossi. — *Roma sotterranea cristiana descritta ed illustrata*. Rome, 1864-1877, 3 vol.

Thomas. — *Rome et l'Empire aux deux premiers siècles de notre ère*, Paris, 1897.

Tillemont. — Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712, 16 vol.

Tissot. — *Géographie comparée de la province d'Afrique*, Paris, 1885.

Wallon. — *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, t. III, Paris, 1879.

Zeller. — *Die Philosophie der Griechen*, 3e éd., Leipsig, 1869-1881, 3 tomes en 5 vol.

PREMIÈRE PARTIE

L'EMPIRE

I. — LA DOMINATION ROMAINE, L'EMPEREUR ET LE RÉGIME IMPÉRIAL

CHAPITRE PREMIER

LA DOMINATION ROMAINE

I. — La *romanitas* et l'État romain au début du IIIe siècle. — II. La domination romaine. — Opinions des Romains sur ses caractères et sa durée. — Opinions des chrétiens sur le même sujet, antérieurement à Tertullien. — Doctrines de Tertullien. — III. Évolution des idées chrétiennes postérieurement à lui.

I. — Au moment où Tertullien écrit, à la fin du second siècle et au commencement du troisième, les peuples qui sont enfermés dans les limites de l'Empire romain sont toujours divers de race, de mœurs et d'esprit, mais, aux habitudes héréditaires qui les distinguaient, ils ont superposé peu à peu, depuis la conquête, une certaine façon de vivre et de penser qui les rapprochent. On a désigné d'un mot cette modification apparente de leur nature ; c'est la *romanisation.* On entend que Rome a imposé à ses sujets un certain nombre de coutumes et d'idées, qui constituent, suivant l'expression de Tertullien lui-même, la *romanitas* [1], c'est-à-dire la manière d'être romaine. C'est donc parce que tous ces peuples ont été soumis à une domination commune qu'ils ont eu des coutumes et des idées communes. Mais à Rome même, d'où ces coutumes et ces idées semblent sorties, elles se sont façonnées lentement, au gré d'événements multiples et sous l'influence de causes très complexes. Sans nous occuper ici de rechercher leurs origines et de marquer les étapes de leur développement, — en réservant même pour plus tard l'étude des faits sociaux, — il nous suffit de constater que, vers le commencement du IIIe siècle, elles ont fondé dans la cité un certain régime politique dont le trait essentiel est le suivant : toute puissance dans l'État est aux mains d'un homme, lequel n'est, en théorie, que le délégué de la souveraineté populaire, mais dont l'autorité est réellement souveraine par elle-même

1. *De pallio*, 4. Quid nunc si est Romanitas omnis salus... ?

et absolue dans toutes ses applications. En conséquence, les institutions de l'État demeurant toujours à peu près les mêmes quant à leur organisation générale, le rôle de la personne impériale est tel que le gouvernement peut changer du tout au tout dans son esprit et même dans sa pratique quand un empereur remplace l'autre. C'est sur ce gouvernement que repose l'*imperium romanum ;* c'est par lui que dure et continue à se répandre dans le monde la manière d'être romaine ; quand il sera détruit la *romanitas* ne tardera guère à le suivre dans la ruine.

Citoyen de l'empire romain, Tertullien dut officiellement se plier aux lois qui le régissaient et cette obéissance pesa sur sa vie tout entière ; c'est pourquoi il nous est, dès l'abord, essentiel de savoir ce qu'il pensa, non seulement de la domination romaine, mais du pouvoir impérial considéré dans son principe, des Empereurs qui l'incarnèrent, du gouvernement romain dans son fonctionnement ordinaire et légal.

II. — Les Romains avaient, entre autres, deux prétentions : ils s'attribuaient des droits à la domination universelle et ils pensaient que leur Empire devaient être éternel. Virgile l'avait dit :

> His ego nec metas rerum nec tempora pono ;
> Imperium sine fine dedi.
>
> (*Æn.* I, 278.)

Et la foi traditionnelle que ces vers consacraient, loin de s'affaiblir à mesure que l'Empire approcha de sa fin, s'affermit au contraire davantage et trouva son expression la plus vigoureuse à la veille même de l'agonie romaine [1].

Quelques Romains éclairés avaient bien l'impression que les promesses des poètes pouvaient être menteuses et les traditions courantes sans fondement, mais leurs doutes, qui s'expriment quelquefois au temps même de Tertullien [2], n'atteignirent vraisemblable-

1. Rutilius Numat. *Itiner.* 1, 62 et 64, dit, en s'adressant à Rome :

> Fecisti patriam *diversis gentibus unam.*
> *Urbem fecisti quod prius orbis erat.*

Claudien, *In secundum consulatum Stilichonis*, vers 129 et suiv., s'exprime en termes analogues. L'idée de l'éternité de l'Empire se rencontre souvent dans les œuvres des écrivains romains, même à l'époque classique : Virg. *Æn.* IX, 444; Hor. *Carm.*, III, 30, 8; Tibulle, II, V, 24 et suiv. — Varron, Cicéron, Ovide fourniraient des textes analogues; enfin, une constitution de Valentinien III, porte les mots *urbs aeterna.* Voy. Bryce, *Le Saint-Empire romain germanique*, p. 26 et n. 1 de la traduc. franç.

2. Censorinus. *De die natali*, 17, 15 : Quot autem saecula urbi Romae debeantur dicere meum non est. Cependant, il rapporte, d'après Varron, l'opinion d'un augure de mérite, Vettius, qui, interprétant selon les règles l'*omen*

ment pas les masses populaires; tout au plus les effleurèrent-ils sous la forme de prédictions sinistres, à la suite de quelque grand malheur public [1].

Il était sans doute difficile de soutenir que la domination de Rome s'étendait au monde entier, mais l'Empire semblait contenir en ses limites l'universalité des hommes civilisés. D'autre part, la cité romaine avait traversé, depuis l'heure de sa naissance, tant et de si grands dangers que ceux qui croyaient en son éternité semblaient avoir raison. Au reste, les Romains ne s'avouaient pas volontiers que leur puissance s'était faite de conquêtes injustes et de spoliations : la Fortune romaine avait tout voulu; aidée de la constance romaine, elle avait aussi tout accompli, comme l'administration romaine se chargeait de tout maintenir [2].

Antérieurement à Tertullien, les chrétiens n'avaient guère contesté toutes ces prétentions; leur esprit et leurs yeux se détournaient d'ici-bas, c'est pourquoi ils devaient accepter aisément les faits accomplis et les idées courantes en tout ce qui touchait à la conduite des affaires humaines ou au gouvernement du monde. C'étaient même là sujets dont ils parlaient fort peu, et c'est à peine si quelques cris de rage, partis des rangs des judéo-chrétiens, avaient parfois rompu ce silence approbateur [3]. Il est probable que, dans l'opinion commune des chrétiens, les malheurs prévus, prédits par les révélations divines et dans lesquels devait sombrer le monde, porteraient seuls le coup mortel à l'Empire. Le Christ lui-même, nous dit saint Irénée, commentant la vision de Daniel, le Christ serait, à la fin des temps, la pierre qui, détachée de la montagne sans la main de l'homme, vient briser les pieds d'argile du quatrième Empire [4].

Tertullien avait, dans sa jeunesse, trop profondément subi l'influence de l'éducation romaine et du milieu romain, pour aller heurter de front des idées que l'habitude aurait suffi à lui rendre

des douze vautours de Romulus, concluait que, puisque le peuple romain avait pu franchir le terme fatal de cent vingt ans de vie, il vivrait mille deux cents ans. Sur cette crainte de la fin de Rome, voyez également Dion Cass., 75, 4; Lampride, *Diadumène*, 1, cités par Réville, *La religion à Rome sous les Sévère*, p. 20, n° 2.

1. M. Réville, *op. cit.*, p. 20, suppose avec vraisemblance que les prédictions pessimistes des chrétiens ne furent pas sans influence sur ces accès d'inquiétude.

2. L'immortalité de l'Empire rejaillissait en quelque sorte sur l'Empereur lui-même. Pline, *Epist.*, XI, 67 : Flavius Archippus per salutem tuam *aeternitatemque*, petiit a me ut libellum, quem mihi dedit, mitterem tibi.

3. *Apocal.*, *passim*, not. XVII, 1-20, et XVIII, 21-24, reste l'exemple le meilleur et probablement le plus original.

4. Daniel, II, 33, 34, 41 et suiv.; Irénée, *Adv. omnes haer.*, V, 26.

acceptables et que l'opinion chrétienne ne contredisait pas. Il lui était d'ailleurs possible de les expliquer, et même de les justifier à sa manière, sans modifier ses principes de chrétien : c'est pourquoi il ne se demande pas si la domination romaine est légitime. Il y avait bien encore des Juifs qui niaient qu'elle le fût et qui n'acceptaient l'épreuve de Dieu qu'en frémissant [1]; mais les Juifs se trouvaient dans des conditions particulières, qui expliquaient qu'ils fussent seuls de leur avis. Sans doute tous ne haussaient pas leurs prétentions jusqu'à l'orgueil intraitable du Pseudo-Esdras [2], qui rappelait à Dieu ses promesses en ces termes : « Tu as dit que c'est pour nous que tu as créé le monde, que les autres nations nées d'Adam ne sont à tes yeux qu'un vil crachat [3]. » Mais tous, au moins, concevaient Israël comme une race à part, expiant dans l'opprobre sa faiblesse et ses crimes, et destinée à une régénération éclatante pour le jour messianique [4]. Ils étaient bien rares parmi les Juifs les modérés qui souscrivaient au sage prétexte de Rabbi Hanim : « Priez pour le gouvernement établi, car sans lui les hommes se mangeraient [5]. » Le gouvernement établi demeurait, aux yeux d'Israël, un tyran insupportable. Si grande même était la puissance de cette haine que l'Empire en tenait compte, il apportait des tempéraments à ses exigences quand il s'agissait des Juifs, comme s'il eût reconnu leurs prétentions à l'isolement et il avait consenti à leur accorder une véritable dispense de romanisation. Le judaïsme avait son concordat avec l'Empire [6]. Cette situation particulière s'explique par un état d'esprit exceptionnel que les Romains eux-mêmes comprenaient; leur tolérance religieuse leur épargnait l'étonnement [7]. Tertullien, simple chrétien, ne s'insurge ni ne se plaint, parce qu'il considère que l'Empire est œuvre de Dieu [8] et qu'il ne peut que s'incliner devant la volonté divine.

Au reste, peu importe au chrétien la place que le créateur lui assigne sur la terre, car il peut faire son salut ici aussi bien que là et la vie éternelle est indépendante des conditions de l'existence

1. Renan, *Evangiles*, p. 368 et p. 522; *Eglise chrét.*, pp. 192 et suiv., sur la révolte de Bar Coziba.

2. Il est de l'époque de Nerva : Renan, *Evang.*, p. 353.

3. Pseud.-Esdras, VI, 15 et suiv.; Renan, *Evang.*, p. 353; *Antechrist*, p. 252, n. 1.

4. Renan, *Jésus*, p. 104 et n. 2; Aubé, *Hist. des persec. de l'Église. La polémique païenne*, p. 400.

5. Renan, *Evangiles*, p. 9 et s.

6. Renan, *Evangiles*, p. 481; Lampride, *Alex. Sev.*, 22. — On trouvera un bon exposé des privilèges des Juifs dans le *Dict. des Ant.* art. *Judaei*, de M. Th. Reinach.

7. Suétone, *Domitien*, 12.

8. *Apolog.*, 21 et 22.

terrestre de l'homme [1]. Tel est si bien le fond de la pensée de Tertullien que nous ne le voyons pas sans surprise se réclamer ailleurs de sa qualité de Romain, essayer d'établir, en tous cas affirmer, que les chrétiens qui habitent dans l'Empire en sont citoyens au même titre que tout le monde [2]. Le sens général de l'*Apologétique*, où se rencontre cette étrange réclamation, nous en indique la portée. Tertullien se dit Romain et il prête la même qualité à ses frères en Christ, parce qu'il veut détourner d'eux la persécution ou, au moins, les lois d'exception, les haines extraordinaires; il réclame le nom commun et la qualité commune pour obtenir le droit commun. On voit d'ailleurs aisément qu'il n'est disposé à accepter aucun des devoirs, ni même aucun des privilèges que comporte le titre de *Romanus*, qu'il le jette dans la discussion pour attaquer ses adversaires, qui, dit-il, violent la loi au détriment de *citoyens*, plutôt que pour défendre les chrétiens eux-mêmes. Il n'y a, pour ainsi dire, rien d'humain dans le sentiment que Tertullien professe à l'égard de l'Empire : il ne respecte en lui que l'œuvre de Dieu et nul doute qu'il ne sente aucune admiration pour l'œuvre propre des Romains. Il ne s'étend pas longuement sur l'histoire de Rome, mais ce qu'il dit de ses origines donne une idée suffisante de ce qu'il pense du reste [3]. Les légendes primitives lui sont odieuses; Énée, ayant le tort impardonnable d'être un héros mythologique, il le juge avec une extrême sévérité : c'est, dit-il, un pauvre soldat qu'une vulgaire pierre jette à terre comme un chien [4] et qui ne mérite même pas son surnom de *pieux*, car il a abandonné sa patrie en flammes, Priam et Astyanax, pour fuir avec un unique enfant et un vieillard décrépit [5]. Quant à Romulus, dont on a fait un Dieu, Romulus le fondateur, il a sur la conscience au moins deux grands crimes : le meurtre de son frère et l'enlèvement des Sabines [6]. Il est clair que Tertullien se place à un point de vue si strictement moral et religieux qu'il jugerait aussi sévèrement tous les travaux qui ont fondé l'Empire, s'il avait l'occasion de les examiner; il ne pardonnerait pas plus à la cité l'idolâtrie ou l'immoralité qui souillent ses plus hauts exploits, qu'il ne passe au Capitole d'être le temple de tous les démons et la

1. *Apolog*, 38 ; *De corona*, 12 ; *Adv. Marc.*, V, 17.
2. *Apolog.*, 36.
3. *Ad nationes*, II, 9.
4. *Ad. nat.*, II, 9 : Militem nunquam gloriosum, lapide debilitatum; quod telum quantum vulgare, atque caninum, tanto ignobile vulnus.
5. *Ad. nat.*, II, 9 : Les Romains devraient le détester, eux qui jurent de faire passer le salut du prince avant celui de leurs propres enfants.
6. *Ad. nat.*, II, 9.

curie des dieux [1]. Dans un passage du *de Pallio*, il proclame les succès militaires de l'Empire [2]; il n'en faudrait pas conclure qu'il s'en réjouisse. Il pouvait avoir d'instinct quelque sympathie pour des hommes dont les habitudes d'esprit étaient en gros les siennes, plutôt que pour les barbares; mais cette sympathie même ne paraît pas dans le texte que nous visons. Tertullien se contente de constater un fait : les Romains ont repoussé les barbares et l'absence de tout commentaire personnel dans un tel cas est déjà significative.

Ainsi Tertullien ne discute pas la domination romaine et il accepte en principe l'*imperium romanum* tel qu'il est; reste à savoir si cette opinion, étalée dans les ouvrages destinés à être lus des païens, est sincère et véritable. On peut, dès l'abord, en douter, car l'Empire, qui s'obstine dans sa malveillante inintelligence de la vérité [3], ne saurait être sympathique à un chrétien. D'ailleurs, Africain comme il l'est, de tempérament, sinon d'habitudes [4], Tertullien pourrait bien, sans nous étonner, adapter à ses passions de chrétien quelque tendance séparatiste plus ou moins marquée de son temps dans le monde africain. Malheureusement, la certitude n'est pas faite sur l'état d'esprit de l'Afrique romaine et les opinions les plus opposées ont été émises sur les sentiments qui pouvaient attacher ces provinces à Rome ou les en éloigner, sur leur originalité plus ou moins défensive et sur la perfection de la romanisation [5]. Ce qui semble pourtant hors de doute, c'est qu'il existe

1. *De spectaculis*, 12 : Capitolium omnium daemonorum templum est. *Apol.*, 6 : curia deorum.

2. *De pallio*, 2 : Quot populi repugnati... quot barbari exclusi...

3. *Apol.*, 21.

4. Voyez l'*Introduction*.

5. M. Monceaux, *Les Africains* (not. pp. 4 et suiv.), insiste sur l'originalité du génie africain et sur l'imperfection de l'assimilation romaine de l'Afrique; il ressort de son livre que les provinces d'Afrique, à part la bordure littorale, demeurèrent réfractaires, non seulement au patriotisme romain, mais encore à la soumission véritable : « *A toutes les époques... ce que nous trouvons ici, c'est la guerre, le mauvais vouloir et un esprit d'opposition qui entraine parfois jusqu'aux colons* » (p. 21). Cet état d'esprit et de choses suppose nécessairement des tendances séparatistes et, en effet, M. M. note, d'après Trebellius Pollio, qu'en 265, les partisans de ce Celsus qui essaya de se faire empereur en Afrique, lui jetèrent sur les épaules, non pas le grand manteau de pourpre, emblème ordinaire de la dignité impériale romaine, mais bien le voile de Tanit (p. 348). Maintenant la tendance séparatiste, dont je vois dans cet incident la marque certaine, est-elle traditionnelle ou spontanée? C'est une autre question : elle peut se rattacher au vieux patriotisme punique, mais elle peut être simplement l'affirmation, au milieu du désordre général, du désir qu'a l'Afrique de se faire une vie à part dans l'ordre et la paix; elle peut plus simplement marquer que les Africains sont alors très contents d'eux-mêmes M. Boissier dans *L'Afrique romaine* (not. le chap. intitulé : *La conquête des indigènes* et la *Conclusion*), se montre très hostile à la thèse de M. M. : il ne croit pas à la profondeur de

encore en Afrique, à l'époque de Tertullien, un fort esprit provincial [1], entretenu par une prospérité considérable, de grands souvenirs et bientôt une Église florissante : c'est plus qu'il n'en faut pour susciter, sinon des idées absolument séparatistes, au moins des idées particularistes, qui, de fait, semblent s'être produites quelquefois [2]. Nous n'en voyons, il est vrai, aucune trace dans les écrits de Tertullien ; à peine y trouvons-nous, en une ligne, une discrète allusion à l'antique gloire de Carthage ; encore est-il possible que la phrase soit ironique [3]. L'Empire est; le chrétien n'a pas à se demander s'il a humainement le droit d'être ; il n'a qu'à accepter sans murmure la volonté de Dieu qui l'a fondé, et à humilier en silence devant elle ses préférences, s'il en a. Rien ne nous autorise à croire que Tertullien en ait eu. Sa mauvaise volonté à l'endroit des traditions de la vieille Rome ne paraît pas l'indice d'un esprit particulariste, non plus que la comparaison qu'il fait entre la lâcheté d'Énée fuyant l'incendie de sa patrie et le courage de la Carthaginoise se précipitant dans les flammes qui consument la sienne [4]. Je ne vois en tout cela que l'indice des préoccupations exclusivement morales et religieuses du chrétien ; le Capitole n'a pas besoin d'être opposé à Byrsa pour être condamnable, il suffit encore une fois, qu'il soit la curie des dieux [5].

Tertullien ne nie pas non plus l'éternité de l'Empire, il l'admet dans la mesure où sa foi lui permet de croire à l'éternité des choses créées [6] ; l'Empire doit donc durer autant que le

l'originalité africaine et il affirme, en revanche, la solidité de la romanisation africaine. Tout considéré et en renvoyant, pour le détail des arguments de chacun, aux deux ouvrages cités, j'admets que M. M. ait un peu exagéré, qu'il ait, par exemple, un peu artificiellement établi les cadres de l'esprit africain et qu'il ait parfois grossi de simples échauffourées, il n'en demeure pas moins vrai que le fonds de la population africaine a gardé sa langue, c'est-à-dire sa manière de raisonner et que cette circonstance seule suffit pour maintenir une distinction, sinon une antipathie, entre les vainqueurs et les vaincus, quand même ils ne seraient point immédiatement séparés par des différences de race et de religion, comme le veut M. B.

1. Voy. dans Apulée, *Flor.*, IV, 20, l'éloge de Carthage... provinciae nostrae magistra venerabilis, Carthago Africae musa caelestis, Carthago camaena togatorum. Il prouve au moins, comme *Flor.*, IV, 1, une vie locale très intense ; Apulée n'insiste que sur ses formes romaines, mais rien ne prouve qu'elle n'en revête pas d'autres.

2. Monceaux, *Les Africains*, p. 348.

3. *De pallio*, 1, Principes semper Africae, viri Carthaginienses, vetustate nobiles, novitate felices, gaudeo vos tam prosperos temporum, cum ita vacat ac juvat habitus denotare. A peine pourrait-on voir dans *Ad nat.*, II, 9, une intention désobligeante à l'égard de Rome ; Tertullien y compare la force de caractère de la femme d'Hamilcar à la faiblesse d'Énée : l'un veut périr avec sa patrie, l'autre la fuit.

4. *Ad nat.*, II, 9.

5. *Apol.*, 6. *De spectac.* 12.

6. *De resurrec. carn.*, 58 : Nihil aeternum nisi post resurrectionem.

monde [1]. Tous deux sont indissolublement liés et lorsque l'Empire sera brisé, l'Antéchrist viendra s'asseoir dans le Temple, préludant aux affreuses catastrophes qui précéderont le règne de Dieu [2]. Réciproquement, tant que l'Empire sera debout, la Bête demeurera cachée dans sa retraite ignorée [3]. Tertullien sait bien que, pour atteindre la félicité dernière, il faudra tôt ou tard traverser les calamités qu'il nous décrit [4]. Même, dans le fond de son cœur, il croit le moment proche et désire qu'il se hâte [5], mais il n'est pas sans éprouver quelque commisération pour tant d'hommes qu'atteindrait la justice divine si elle s'exerçait sans retard ; il feint aussi d'avoir pitié de la faiblesse humaine, épouvantée devant l'horreur des derniers jours ; c'est pourquoi il recommande aux chrétiens de prier pour l'Empire, afin de reculer les effets de la colère de Dieu et de retarder la mort du monde [6]. Ainsi, quand il parle de l'Empire et de sa fin, aussi inévitable que le jugement dernier, rien dans ses paroles ne rappelle ces apocalypses juives, où la haine irréconciliable des vaincus s'exhale en malédictions et en cris de vengeance contre les vainqueurs [7]. L'Empire établi par Dieu finira donc avec le monde humain : il ne saurait demander une plus grosse part d'éternité et sa mort adviendra ainsi qu'un phénomène prévu et naturel et non comme un châtiment institué pour lui [8].

Cependant la prétention qu'avait l'Empire de s'étendre dans le présent au monde tout entier n'était pas soutenable, à s'en tenir au sens absolu des termes et elle reposait en définitive sur une étroite distinction entre les Romains et les Barbares. Si donc Tertullien n'admettait pas cette distinction, il ne saurait non plus admettre

1. *Apol.*, 32 ; *Ad Scap.* 2 : Christianus nullius est hostis nedum imperatoris, quem sciens a Deo suo constitui, necesse est ut et ipsum diligat... et salvum velit cum toto romano imperio, quousque saeculum stabit tamdiu stabit.

2. *Adv. Marc.*, IV, 39.

3. *De resur. carn.*, 24. Qui empêche l'Antechrist de paraître ? Quis nisi romanus status cuius abscessio in decem reges dispersa antechristum superducet ?

4. *Adv. Marc.*, IV, 39, qui n'est d'ailleurs qu'une paraphrase de Luc, XXI, 9-11.

5. *Ad Scap.*, 3.

6. *Apol.*, 31 ; 32 ; 39 : Oramus... pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis. *Ad Scap.*, 2.

7. Par exemple, sans parler de l'*Apocalypse* dite de saint Jean, celles de Pseudo-Esdras et de Pseudo-Baruch, cf. Renan, *Évangiles*, pp. 368 et 522.

8. Tertullien admet l'attribution de l'*Apocalypse* à l'apôtre Jean (*Adv. Marc.*, IV, 5 ; *De fuga*, 9) ; il se sert même quelquefois de ce livre (*Scorpiace*, 12 ; *Adv. Judaeos*, 9) ; mais il n'a point subi son action d'une manière particulière ; c'est à peine si la fin du *De spectaculis* paraît s'en inspirer de loin et encore Tertullien n'avait-il besoin de personne pour trouver les violences qu'il entasse dans ce dernier chapitre.

l'universalité romaine. Il ne faudrait pas s'arrêter à quelques expressions qui sont chez lui de simples habitudes de langage, ou qui lui sont suggérées par les nécessités d'un raisonnement apologétique : il est clair, en effet, que, réclamant pour les fidèles la qualité de citoyen romain et les garanties qu'elle donne, il est forcé de maintenir, au moins dans les termes, le traditionnel départ entre le Romain et le Barbare [1]. Ailleurs même que dans l'*Apologétique*, il oppose nettement ces deux qualités, mais sans prétendre les comparer et sans placer l'une au-dessus de l'autre; il remarque simplement que, dans les guerres qu'ils ont conduites contre les barbares, les Romains ont eu l'avantage [2]. Pourtant ce même passage renferme quelques mots qui pourraient prêter à une illusion si on les isolait de leur contexte : *orbis imperii hujus*, écrit Tertullien, c'est l'*universel romain* [3]; mais, outre qu'il est dangereux de se fier au *De pallio*, parce que l'ironie y est partout latente, nous sommes évidemment ici en présence d'une expression courante qui ne saurait tirer à conséquences. Ce qui, plus qu'autre chose, doit nous mettre en garde contre toute conclusion selon la lettre du texte, c'est qu'il y a, au fond de cette distinction entre le Romain et le Barbare, une idée de privilège qui est en contradiction formelle avec une doctrine chère à Tertullien, à savoir que le règne des peuples privilégiés est passé [4], que c'est pour tous les hommes que le Christ est mort [5], que c'est même pour les Barbares [6]. Il s'agit, bien entendu, des Barbares considérés comme individus, nullement des royaumes barbares, car, pour un Romain, même chrétien, il n'y a réellement qu'un état, c'est l'Empire ; mais peu importe; que Tertullien s'en rende compte ou non, ces paroles du *De corona militis* sont d'une gravité extrême, n'allant à rien moins qu'à substituer une vraie et complète universalité, celle de la religion œcuménique, à l'universalité relative de la domination romaine. Pour le chrétien, dit ailleurs Tertullien, la vraie république c'est le monde [7]. Voilà qui est logique et si la phrase n'implique pas même la conception d'un état plus grand que l'Empire, elle peut supposer celle d'un gouvernement des chrétiens, d'une Église plus vaste que lui. Que dans la pensée de Tertullien il n'y ait pas in-

1. *Apol.*, 36.
2. *De pallio*, 2.
3. *De pallio*, 2.
4. *De anima*, 49 : Nulla iam gens Dei extranea est, in omnem terram, et in terminos orbis Evangelio coruscante.
5. *Adv. Marc.*, V, 17.
6. *De Cor.*, 12 : ... et apud barbaros enim Christus.
7. *Apol.*, 38 : Unam omnium rempublicam agnoscimus, mundum.

compatibilité de principe entre ce rêve d'avenir et l'idée qu'il se fait présentement de l'Empire, c'est possible et c'est même probable, car il conçoit l'Église chrétienne comme absolument indépendante du gouvernement impérial dans ses cadres et dans sa vie [1]. Admettant la possibilité d'une conquête de l'univers par la foi, il n'entend nullement que les bornes de l'Empire doivent jamais coïncider avec celles de la chrétienté, c'est-à-dire avec celles du monde. On imagine cependant un résultat singulier d'une application stricte de ses idées : il se pourrait que l'Empire résistât toujours au christianisme et que peu à peu tous les barbares se fissent chrétiens, de telle sorte que l'État romain, resté païen, se trouverait, de par le Dieu qu'il serait seul à ignorer, gardien éternel et immobile de la sécurité du monde ; il demeurerait le protecteur inconscient d'une société qui, vivant hors de lui, aurait toujours l'air d'être dressée contre lui, qu'il traiterait en ennemie et qui serait tout de même plus agréable que lui aux yeux de Dieu. Si Tertullien n'a pas prévu cette difficulté, c'est que le progrès du christianisme ne lui paraissait pas si sûr qu'il semble le dire : sans doute, il a quelquefois exprimé l'idée de la conquête pacifique du monde par la foi chrétienne [2] ; il a, par conséquent, conçu qu'un jour le monde entier pouvait être chrétien, car une telle conception ressortait nécessairement des textes évangéliques [3], de l'esprit de prosélytisme et du principe même du christianisme ; mais il a bien plutôt dit quels devaient être les caractères de cette conquête du monde qu'il n'a indiqué quand et comment elle devait se faire. Il l'a donc plutôt logiquement déduite de prémisses nécessaires et qu'il n'a pas eu à poser qu'il ne l'a historiquement prévue dans le temps. Il n'en demeure pas moins certain que l'universalité chrétienne, telle qu'il l'entrevoit dans l'avenir, dépasse la théorie de l'universalité romaine de toute la distance de l'absolu au relatif et que la puissance de l'Église à travers les siècles s'explique toute par ces quatre mots : *et apud barbaros Christus* [4].

Tertullien n'était point homme à reculer devant ces conséquences de ses idées primordiales, mais il n'est nullement établi qu'il les ait effectivement vues ; de sorte que ses opinions purent

1. *Apol.*, 21 : Sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo.
2. *Adv. Judaeos.*, 9 ; *Adv. Marc.*, III, 14 ; V, 18.
3. *Luc.*, XIV, 47 ; Marc., XVI, 15 ; Math., XXVIII, 19.
4. Dans *Adv. Jud.*, 7, Tertullien précise cette affirmation : Etiam Getulorum varietates et Maurorum multi fines, ...et Britannorum inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita, et Sarmatarum et Dacorum et Germanorum et Scytharum... in quibus omnibus locis Christi nomen, qui iam venit, regnat.

paraître moins extrêmes à ses contemporains et à lui-même qu'à nous, qui savons ce qu'elles ont produit. Toutefois, un Romain, pour qui la séparation de l'Église et de l'État était quelque chose d'incompréhensible, ne pouvait qu'être épouvanté de cette conception d'une société religieuse, qui, tout en absorbant une grande partie des citoyens romains, dépassait à ce point les bornes de l'Empire et les cadres de l'État.

A nous en tenir aux idées réellement exprimées par Tertullien, la domination romaine est donc légitime, car elle est d'origine divine et Dieu veut être respecté dans ses œuvres ; elle durera autant que le monde dont elle protège la vie terrestre et périssable; mais à côté d'elle s'élève la domination directe de Dieu, qui la dépasse en étendue comme en puissance. Dès le premier pas, nous rencontrons une opposition, plus même, une contradiction entre le siècle, où rien pourtant ne se fait que par la volonté de Dieu, et Dieu lui-même [1].

III. — Les opinions chrétiennes sur l'Empire, sa légitimité et ses prétentions pourront se préciser, elles ne varieront jamais essentiellement, parce que le principe qui les inspire ne saurait changer. L'interprétation symbolique de l'Écriture, qui prévaudra généralement dans l'Église, permettra de découvrir dans les textes sacrés beaucoup d'affirmations qui justifieront l'existence de l'Empire et prouveront, encore mieux que le fait même de la durée, qu'il est selon la volonté de Dieu; sa légitimité sera d'autant plus incontestable qu'il sera mieux établi que son existence était nécessaire à l'accomplissement de certaines prophéties. Et cependant les chrétiens ne pourront jamais se contraindre au point de considérer d'un œil favorable la Rome païenne, la grande prostituée, qui fait la guerre aux saints [2]. Aussi ne se priveront-ils pas d'entasser les sarcasmes sur tout ce qu'ils pourront isoler en elle du respect très général qu'ils lui doivent. Leurs attaques seront d'autant plus violentes que l'Église se verra plus près du triomphe et qu'elle sentira le gouvernement, gagné pour des raisons politiques à la religion chrétienne, plus disposé à lui faire de lui-même l'abandon d'un passé fâcheux [3]. Minucius Felix se contente de redire, avec plus

1. *Apol.*, 32 : Id in eis (imperatoribus) scimus esse quod Deus voluit.

2. *Apocal.*, XVII, 1-18 ; *Adv. Jud.*, 9 : Sic et Babylon apud Joannem nostrum, Romanae urbis figura est, proinde et magnae, et regno superbae et sanctorum debellatricis.

3. Je n'ignore pas le parti qu'on pourrait tirer de l'inscription d'Abercios (début du IIIe siècle ?) pour établir que les chrétiens acceptaient parfois de bon cœur la souveraineté romaine, en comprenaient l'éclat, en affirmaient l'origine

d'élégance, ce que nous venons de lire chez Tertullien ; c'est une ressemblance qui s'explique très bien, si, conformément à l'opinion commune, l'*Octavius* procède de l'*Apologétique* et qui s'explique de même, si c'est le contraire qui est vrai [1]. Quoi qu'il en soit, nous retrouvons dans l'ouvrage de Minucius [2], les remarques désobligeantes que nous avons relevées dans les œuvres de Tertullien sur le premier berceau de Rome, simple asile de bandits, sur Romulus qui tua son frère pour surpasser tous ses compagnons dans le crime. (*Ut populum suum facinore praecelleret.*) C'est sous de tels auspices qu'a débuté la pieuse cité (*Haec prima auspicia religiosae civitatis*) ; le rapt, le meurtre, la guerre et ses horreurs sont tout naturellement venus derrière eux et Romulus n'a pas manqué de fidèles imitateurs [3]. L'Empire n'est fait que de conquêtes audacieuses : c'est un butin. Là encore le blâme, amené par les néces-

divine et ne craignaient pas de proclamer leurs sentiments dans la solennité d'une grande inscription funéraire. Seraient particulièrement probants les vers 7 et ss. :

εἰς Ῥώμην ὃς ἔπεμψεν ἐμὲν βασιλῆ,αν ἀθρῆ,σαι
καὶ βασιλίσσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον ·
λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφαγεῖδαν ἔχοντα...

Malheureusement cette inscription célèbre et longtemps admise comme authentique sans difficulté est aujourd'hui d'une attribution si contestée qu'il est bien difficile d'en tirer un parti quelconque. Des arguments fournis de part et d'autre avec une certaine vivacité, il me semble résulter que sa christianité est à tout le moins douteuse et que, par conséquent, l'abstention s'impose. Voyez sur cette polémique le mémoire de Ficker qui l'a ouverte dans les *Sitzungsberichte* de l'Acad. de Berlin, février 1894, p. 87 et s.; la réfutation de l'abbé Duchesne : *Bull. crit.*, t. XV, 1894, p. 177 et s.; la réplique de Harnack : *Zur Abercius Inschrift;* dans *Text. u. Unters*, XII, Bd.; H. 4, 1895 ; une nouvelle réfutation de l'abbé Duchesne dans *Mélanges de l'École franç. de Rome,* XV, 1895, pp. 155 et s.; et *Analecta boll.*, XIII, 1894, p. 402 ; XV, 1896, p. 331 ; XVI, 1897, p. 74.

1. La question n'est point encore tranchée et Renan (*Marc Aurèle*, p. 389 et n. 3) soutient encore que c'est Tertullien qui est l'imitateur. L'hésitation s'explique par ce fait qu'aucun des deux ne cite l'autre et que les auteurs chrétiens, qui ont eu dans la suite occasion de les rapprocher, ne l'ont pas toujours fait dans le même ordre. La divergence est marquée surtout par Lactance, *Inst. div.*. V, 1, qui nomme Min. Félix le premier, et par saint Jérôme qui, en plusieurs endroits de ses ouvrages (*De vir. ill.*, 58 : *Epist.*, LXX, 5), le fait constamment vivre après Tertullien. (Voy. Harnack, *Gesch. der Altchr. Litter.*, I, p. 647.) Je penche pour le parti de saint Jérôme, simplement parce que ce Père, dans son *De viris illustribus*, a donné une série de notices qui supposent un certain souci de la chronologie, tandis que Lactance, dans le passage visé, n'a point semblable préoccupation et énumère, peut-être au gré de ses goûts propres, les écrivains chrétiens qui ont défendu la foi avant lui : les deux autorités ne me semblent donc pas égales et celle de saint Jérôme me paraît plus sûre.

2. *Octav.*, 30 en entier.

3. *Octav.*, 30 : Damnis alienis et suis sceleribus adolescere, cum Romulo, regibus ceteris et postremis ducibus disciplina communis est.

sités de la polémique apologétique, ne porte que sur les moyens employés, nullement sur la légitimité présente de l'œuvre faite; la fin ne justifie pas les moyens, mais la fin a été voulue par Dieu. Saint Cyprien affirme très nettement cette idée quand il dit que les Romains ne sont pour rien dans leur fortune [1], mais qu'ils remplissent leurs destins, comme jadis les Perses, les Grecs et les Égyptiens, car ce n'est point le mérite qui donne les empires; c'est le sort fixé par Dieu qui veut qu'ils se succèdent; on rougit si on remonte aux origines humaines de la puissance romaine [2]. Lactance, qui n'est pourtant point hostile à l'Empire, voit dans son existence même la preuve que l'utilité et l'intérêt, tels que la politique les comprend, sont choses très différentes de la justice selon Dieu [3]. Telle est également l'opinion de saint Augustin [4] et l'histoire antérieure de la Rome primitive lui paraît tout aussi immorale que son histoire extérieure [5]. Sans doute les Romains ont été poussés à l'action par des stimulants assez nobles : l'amour de la liberté, puis celui de la domination, le désir des louanges et de la gloire [6]; Dieu leur a donné la récompense de ces vertus relatives en leur accordant un empire florissant sur la terre [7]; mais, à considérer les choses avec exactitude, les empires sans la justice ne sont qu'œuvre de brigands [8].

En somme, sur la question de la légitimité de l'Empire, les chrétiens s'arrêtent aux deux idées suivantes : l'Empire est légitime divinement, puisque Dieu l'a voulu et il est humainement œuvre d'injustice. Il reste à savoir comment Dieu a pu permettre que ses desseins fussent exécutés contre toute justice; mais c'est là un grave problème que nous examinerons plus tard : il nous suffit pour le moment de remarquer que la première des deux idées

1. *Octav.*, 30. Ita quidquid Romani tenent, colunt, possident, audaciae praeda est.

2. *Quod idola Dii non sint*, 5 : Regna autem non merito accidunt sed sorte variantur..... ceterum, si ad originem redeas, erubescas. Suit le récit classique du meurtre de Remus, de l'enlèvement des Sabines, etc.

3. *Inst. div.*, V, 9, 4 : Quantum autem ab iustitia recedat utilitas, populus ipse romanus docet, qui per fetiales bella indicendo et legitime iniurias faciendo semperque aliena capiendo atque rapiendo possessionem sibi totius orbis comparavit.

4. *De Civ. Dei*, IV, 5; XVIII, 21.

5. *De Civ. Dei*, II, 17 : Multa commemorare iam piget foeda et iniusta quibus agitabatur illa civitas, cum potentes sibi subdere conarentur, plebsque illis subdi recusaret et utriusque partis defensores magis studiis agerent amore vincendi, quam aequum et bonum quidquam cogitarent.

6. *De Civ. Dei*, V, 12.

7. *De Civ. Dei*, V, 15.

8. *De Civ. Dei*, IV, 4 : Remota itaque justitia quid sunt regna, nisi magna latrocinia ? Quid et ipsa latrocinia quid sunt nisi parva regna ?

chrétiennes consacre seulement le fait de la légitimité de l'Empire, mais que la seconde exprime une opinion sur lui ; or, c'est précisément de cette opinion que dépend l'attachement que ses sujets ont ou n'ont pas pour lui.

L'éternité romaine ne fut pas plus discutée par les chrétiens que la légitimité de l'Empire, au moins dans les limites où Tertullien l'acceptait. Un jour vint pourtant où les faits donnèrent au dogme politique de l'éternité un sérieux démenti. Saint Augustin, par exemple, vit les Goths saccager Rome, en 410, et fut témoin de la grande débâcle qui fit tomber les dernières illusions. Il rappelle les vers fameux où Virgile avait prédit à sa patrie une vie éternelle [1] et, non sans une ironique tristesse, il fait remarquer qu'ils ne pouvaient être l'expression de la pleine vérité, car jusqu'ici tous les royaumes de la terre ont péri tour à tour [2]. Cependant, dit-il ailleurs [3], si Rome a été pillée elle n'a pas été détruite : Job a connu des malheurs plus grands et l'enfer en réserve de plus affreux. Les tribulations de la Ville sont utiles au chrétien pour l'aider à persévérer dans la foi et à s'y affermir. Le propre du christianisme et une de ses forces est de tirer des consolations des pires malheurs et de trouver un sujet d'édification là où le commun des hommes voit une catastrophe publique ; la fin de l'Empire était néanmoins proche et, contrairement à ce qu'avaient cru si longtemps les chrétiens, elle ne devait pas être, du même coup, la fin du monde.

L'universalité romaine ne pouvait guère être contestée par les chrétiens autrement que d'une manière détournée, c'est-à-dire en plaçant, comme le fait Tertullien, au regard du rêve romain, celui de l'universalité chrétienne. A tout autre point de vue, les fidèles risquaient de s'égarer dans des polémiques politiques que tout éloignait de leurs préoccupations. Aussi bien n'ai-je rencontré qu'un seul texte chrétien orthodoxe où l'universalité romaine fût directement contestée : « *On sait*, nous dit Eusèbe, *que Vespasien ne fut que le souverain de Rome et non celui de tout l'univers.* » Le souverain de l'univers, c'est le Christ et nul autre [4]. Nous sommes, il est vrai, en présence d'un *trait* destiné à accentuer la souveraineté du Christ, la première proposition préparant la seconde, mais cette explication n'atténue point la force de la remarque d'Eusèbe.

Sans doute l'heure sonna où l'Église, victorieuse de l'Empire et

1. *Georg.*, II, 498 : non res romanae peritura regna.
2. *Sermo*, CV, 10 et 11.
3. *Sermo de Urbis excidio, passim.* Évidemment l'illusion est tenace.
4. Eus., *H. E.*, III, 8 : Ἀλλ' οὐκ ἁπάσης γε (οἰκουμένης) οὗτος ἦ μόνης ἦρξε τῆς ὑπὸ Ῥωμαίους. Nous ne savons trop ce qu'il pouvait y avoir dans les apocalypses gnostiques.

désormais appuyée sur lui, aurait consenti à couvrir les prétentions romaines de son propre rêve œcuménique [1]; mais il était trop tard. L'Empire entrait déjà en agonie et il était prudent, pour qui voulait accepter la vie sans lui, de ne point fixer ses espoirs à une existence si menacée. Quelques vers de Prudence nous laissent entrevoir ce que les chrétiens purent penser de l'Empire quand son gouvernement se fut mis au service de l'Église [2]. Le *Panégyrique de Constantin*, rédigé par Eusèbe, ou simplement le jugement de Grégoire de Tours sur la fortune de Clovis [3], nous montrent ce qu'ils ont pensé du bras séculier bien employé. Après le triomphe, tous les blâmes s'adoucissent ou disparaissent et l'on voit s'affirmer cette idée, extraordinaire, mais inséparable du christianisme primitif, que peu importe par quels hommes se manifeste Dieu; que, plus indignes sont les ouvriers qu'il choisit, plus haute et plus probante est l'œuvre qu'il accomplit par eux.

Il nous faut toutefois nous demander si les sentiments qu'expriment à l'égard de la domination romaine et de ses prétentions, les docteurs, les évêques, les écrivains en quelque sorte officiels du christianisme, furent bien ceux de la masse chrétienne. Il est *a priori* vraisemblable que l'âme simpliste du peuple, dégagée à la fois des influences littéraires qui perpétuaient dans l'école les vieilles traditions romaines et de la prudence des hommes en vue, qui tempéraient toujours plus ou moins leurs négations, se dégagea plus vite et mieux que leur esprit des sentiments convenus à l'égard de Rome. Malheureusement, les textes précis nous manquent pour

1. Nous rencontrons dans Prudence, par exemple, des vers qui rappellent tout à fait le couplet si connu de Claudien : Haec est in gremium victos quae sola recepit..., les voici :

..... Deus undique gentes
Inclinare caput docuit sub legibus idem,
Romanosque omnes fieri, quos Rhenus et Ister
Quos Tagus aurifluus, quos magnus inundat Iberus ;
Jus fecit commune pares et nomine eodem
Nexuit et domitos fraterna in vincla recepit.
(Prud., *Contr. Symm.*, vers 501 et s.)

2. Prudence, *Peristeph.*, *Hymn.*, 2, strophes 2 et 3. Il s'agit du martyre de saint Laurent qui a illustré la ville qui l'a vu :

Reges superbos viceras
Populosque frenis presseras,
Nunc monstruosis idolis
Imponis imperii jugum.
Haec sola durat gloria
Urbis togatae insignibus
Feritate capta gentium
Domaret et spurcum Jovem.

3. Greg. Tur., *Hist. Fr.*, II, XXIX, 35 (p. 69 de l'éd. Omont) : Prosternebat enim cotidie Deus hostes eius sub manu ipsius et augebat regnum eius, eo quod ambularet recto corde coram eo et faceret quae placita erant in oculis eius.

atteindre jusqu'au vrai peuple chrétien, pour deviner quelque chose de ses impressions et de ses passions. Les *Actes des Martyrs* nous donnent bien quelques renseignements, mais il n'est guère possible de fonder solidement sur eux une opinion d'ensemble. Toute cette catégorie de documents est, en l'espèce, médiocrement sûre; les pièces sont, d'ordinaire, mal datées; elles ont été souvent rédigées ou remaniées très postérieurement aux événements qu'elles racontent; enfin, elles ne nous montrent guère que des exagérés, des chrétiens d'exception placés eux-mêmes dans des circonstances si exceptionnelles qu'elles expliquent et excusent les pires excès de langage [1]. Cependant je n'ai rien vu dans les *Actes* dignes de foi qui nie franchement et dans les termes la légitimité de l'Empire, ou l'universalité ou l'éternité romaines; rien non plus qui suppose que le patient souhaite la fin de Rome. La seule indication précise que je connaisse nous est fournie par Commodien; quoique unique, elle est importante à plusieurs points de vue. Commodien est un peu plus bas que Tertullien dans le IIIe siècle; c'est un évêque et vraisemblablement un évêque d'Afrique [2]; il a subi l'influence de l'esprit et des doctrines de Tertullien [3] et il s'est adressé uniquement au peuple, oubliant, pour lui plaire, toutes les corrections, celle du langage, comme celle de la grammaire ou de la métrique. Il est donc vraisemblable qu'il a entretenu son public de choses qui devaient lui être agréables, d'idées qui étaient les siennes [4]. Or, Commodien n'aime pas Rome; il prévoit avec plaisir le temps de

1. Saint Augustin appelle ces répliques violentes « les flèches de Dieu lancées par les Saints à la face des persécuteurs »; *Enarr. in Psalm.*, XXXIX, 16. On en trouvera de notables exemples dans Le Blant, *Actes des mart.*, ch. V, pp. 33 et s.; j'aurai moi-même occasion d'en citer plus bas quelques-uns. Il convient dès l'abord de remarquer que beaucoup sont d'une authenticité très douteuse et que les plus nombreux comme les plus violents se rencontrent, en général, non pas dans les *Actes des martyrs*, mais dans les œuvres des écrivains chrétiens, surtout ceux de l'Eglise triomphante. Voy. Cyprien, *Ad Demetrianum*, 1; Hilarius, *Contra Constant. imper.*, 5; 11; etc.; Pseudo-Lactance, *De morte persec.*, 4; Prudence, *Péristeph.*, H. III, vers 126 et s.; etc.

2. Boissier, *Commodien*, ap. *Mélanges Renier*, p. 58 et s. (1887) et l'*Introduction* de l'édition Dombart (Corpus de Vienne, t. XV).

3. Gennadius, *De vir ill.*, 15 : Tertullianum et Lactantium et Papiam auctores secutus moralem sane doctrinam et maxime voluntariae paupertatis amorem prosecutus studentibus inculcavit. Le témoignage de Gennadius est d'ailleurs superflu; il suffit de lire les *Instructiones* et le *Carmen Apologeticum*, pour avoir l'impression très nette d'un Tertullien à la fois simplifié et exagéré, mis au point pour des hommes grossiers.

4. *Carm. Apolog.*,

vers 580 : Sufficiunt ista rudibus, bono corde tuenda.
vers 58 : Et rudes edoceo ubi sit spes vitae ponenda.

Il revient souvent sur le luxe des femmes, sur la vénalité des juges, sur l'inhumanité des riches, tous lieux communs agréables au peuple. Cf. Boissier, *op. cit.*, p. 47.

sa ruine que préparent les barbares et il raille sa prétention à l'éternité [1]. Cet homme n'a plus au cœur aucun sentiment romain; c'est un pur chrétien intransigeant. Qu'en conclure? Fût-il un isolé, un tertullianiste, un hérétique? Ou bien s'est-il laissé aller à exprimer ses idées tout entières, en renonçant aux concessions que Tertullien faisait encore, parce qu'il savait que la passion de ses auditeurs approuvait d'avance ses exagérations et ses violences? On peut hésiter; toutefois, c'est la seconde hypothèse qui me paraît la plus plausible. Je crois probable que la romanisation, dans des provinces douées d'une forte originalité, comme l'Afrique, n'a véritablement atteint que les bourgeois et les propriétaires. Au dessous d'eux, il dut toujours rester une grosse masse d'hommes inaccessibles aux idées générales, uniquement menés par leurs préjugés héréditaires et trop préoccupés de vivre pour s'inquiéter beaucoup du maître et du régime sous lequel ils vivaient [2]. Ces humbles, qui gardaient sans doute à l'égard du gouvernement la méfiance malveillante qu'ont souvent les petites gens à l'endroit de la force publique, pouvaient être assez facilement gagnés par le christianisme. Celui-ci était susceptible, en effet, de s'adapter à leur état d'esprit, à leurs aspirations religieuses et sociales. Le même pour tous, du moins en apparence, exaltant les espérances d'une vie future meilleure, adoucissant les souffrances d'ici-bas, dégagé des cadres et des préoccupations de l'État, parfois même en conflit violent avec lui, en même temps assez souple pour s'accommoder à tous les tempéraments, il avait ce qu'il fallait pour être populaire, particulièrement en Afrique. Divers témoignages nous prouvent que tel y fut, en effet, son caractère aux premiers siècles [3] et nous per-

1. *Carm. Apolog.*,

vers 809 : Ecce, iam ianuam, pulsat et cingitur ense,
Qui cito traiciet Gothis irrumpentibus amne.
Rex Apollyon erit cum ipsis, nomine dirus,
Qui persecutionem dissipet sanctorum in armis
Pergit ad Romam cum multa milia gentis
Decretoque Dei captivat ex parte subactos...

vers 923 : Luget in aeternum, quæ se iactabat aeterna
Cuius et tyranni iam tunc iudicantur a summo.
Stat tempus in finem fumante Roma maturum,
Et merces adveniet meritis partita locorum.

2. Violet, *Hist. des Inst. polit. de l'ancienne France*, I, p. 167, pense qu'à la fin du IVe siècle, il y a beaucoup de Romains qui, excédés des charges qui pèsent sur eux dans l'Empire, souhaitent la venue des barbares; il fournit quelques références intéressantes, mais il va peut-être un peu loin quand il parle d'un « mouvement d'opinion qui pousse les Gallo-Romains entre les mains des Barbares ».

3. Voy. partic. Amelineau, *Le christianisme chez les anciens Coptes*, dans la *Rev. de l'hist. des relig.*, t. XIV, p. 314. Il estime que la conversion en masse de l'Egypte au christianisme, à l'époque de Dioclétien, fut un fait plus politique

mettent de croire, en nous fondant sur Commodien, que les chrétiens des basses classes y étaient pleinement détachés de l'Empire. Je ne veux pas dire que ce soit le christianisme qui leur ait donné cette indifférence parfois haineuse ; j'entends seulement que là où il la trouva, il la confirma et, en quelque sorte, la justifia par l'obligation qu'il imposa aux fidèles de se détacher de la terre pour aspirer au ciel.

Je conclus : Tertullien a pensé de la domination romaine ce qu'un chrétien du IIIe siècle, instruit et de bonne famille, en pouvait penser. Les écrivains chrétiens qui ont vécu après lui n'en ont jamais dit beaucoup plus qu'il n'en aurait dit lui-même s'il avait trouvé l'occasion de pousser ses principes jusqu'à leurs conséquences dernières : celles-ci d'ailleurs n'allaient à rien moins qu'à remplacer les nobles illusions qui soutenaient l'Empire par une indifférence fondée sur l'absolue soumission à la volonté de Dieu.

que religieux; les habitants de ce pays, durement ramenés à l'obéissance après une rébellion par le rude empereur, auraient vu dans leur changement de religion un bon moyen de lui déplaire. « Les chrétiens étaient, croyait-on, les ennemis de l'empereur; on se fit chrétien pour devenir ennemi de l'empereur, se moquer de ses dieux, insulter sa personne. » Voy. de m. Le Blant, *La richesse et le christianisme à l'âge des persécutions. Rev. arch.*, août 1880.

CHAPITRE II

LE PRINCIPE DU POUVOIR IMPÉRIAL ET L'EMPEREUR

I. Tertullien ne pose pas la question de principe. — II. Fondements et caractères du pouvoir impérial. — III. Doctrines de Tertullien et des chrétiens en général sur ce sujet. — IV. Théorie de l'obéissance aux puissances et restrictions qu'y apporte Tertullien.— V. Évolution des idées chrétiennes : l'Empire chrétien.

I. — Tertullien n'a pas plus contesté la légitimité du gouvernement impérial qu'il n'a contesté celle de la domination romaine. Il ne s'est pas demandé si ce gouvernement était ou non le meilleur que le monde pouvait connaître. Bien peu d'hommes sans doute se posaient encore cette question et songeaient à rétablir la république. Vraisemblablement, le regret de ce régime disparu faisait partie du bagage d'idées rétrogrades que les partisans acharnés du passé conservaient pour leur consolation; des politiques de cabinet, qui trouvaient le principe républicain conforme à leur idéal, en pouvaient faire le sujet de leurs rêveries; mais l'Empire était passé dans les mœurs et la république n'était plus possible [1]. Or, Tertullien n'est pas un spéculateur politique; il ne rêve pas de révolution et je dirais volontiers qu'il est pleinement conservateur, si, dans notre langage politique, ce mot ne voulait dire, d'ordinaire, réactionnaire [2]. Sans insister ici sur le détachement terrestre que professe le chrétien, il suffisait, pour que Tertullien s'inclinât, que la volonté de Dieu se fût manifestée par le fait accompli et l'opinion qu'il a du pouvoir de l'Empereur achève de nous prouver qu'il acceptait sans discussion le principe du régime impérial [3].

1. Renan, *Apôtres*, p. 304 et s.
2. *Apol.*, 39 : Oramus pro imperatoribus... pro statu saeculi, pro rerum quiete.
3. L'expression de ce que nous appelons une idée politique est d'ailleurs très rare chez les chrétiens avant le triomphe ; je ne connais guère qu'une

Reste à savoir quelle idée il se fait de l'Empereur, quel fondement et quelle étendue il prétend donner à la puissance impériale [1]. Les Romains avaient naturellement une opinion sur tout cela et il nous faut d'abord essayer de la déterminer, afin de marquer à la fois jusqu'où devaient aller, dans l'opinion commune, les obligations des sujets et en face de quelles habitudes politiques, de quelles idées admises Tertullien se trouvait placé.

II. — L'Empire, à la fin du IIe siècle, existe en fait; mais il n'est pas facile d'établir sur quoi il est théoriquement fondé. Si on remonte à son origine, il n'est autre chose que le césarisme, c'est-à-dire un gouvernement personnel justifié par une délégation légale de la souveraineté du peuple. Le prince est une sorte de magistrat, investi de pouvoirs très élevés, mais non point absolu, car il est au moins tenu d'observer la loi, même quand il la fait; il est électif et est conçu comme le premier des citoyens [2]; il doit gouverner, sinon sous la dépendance du Sénat au moins avec le Sénat, dont les pouvoirs sortent, comme les siens, de la délégation populaire [3]. C'est là cette fameuse *dyarchie* « *pensée maîtresse de la constitution d'Auguste* », selon Mommsen [4].

A son début, ce régime se présentait comme une réaction de la légalité et de l'ordre contre les gouvernements d'exception et de désordre qui venaient de se succéder à Rome depuis vingt-deux ans [5]. En supposant que vraiment cette séduisante théorie, exposée par Mommsen, ait été dans la pensée de quelques hommes politiques du premier siècle et même, ce qui est plus douteux, qu'elle ait été tout au fond de la pensée d'Auguste, la pratique ne s'en ressentit guère dès Auguste même. C'est que la souveraineté populaire ne

notable exception : un certain Procope, martyrisé en Palestine vers 303, est sommé de sacrifier aux quatre empereurs et il répond : Haud bona res domini plures : herus unicus esto, Rex unus. *Acta SS. Procop.*, etc. (Ruinart).

1. Cette question a été souvent traitée et je n'ai point la prétention d'y apporter une solution nouvelle : je veux simplement rappeler quelques idées très connues, mais nécessaires à l'intelligence des doctrines de Tertullien et des chrétiens en général sur l'Empereur.

2. Pline, *Paneg.*, 2.

3. Mommsen, *Le Droit public romain*, V, pp. 6 et suiv. de la traduc. franç. L'auteur ne cite que deux textes précis (n. 2, de p. 6), mais l'ensemble des faits connus donne l'impression que théoriquement le prince n'est qu'un magistrat. Au début de l'Empire, quand il ne veut pas observer une loi, il s'en fait toujours dispenser par le Sénat ; bientôt il s'en dispense lui-même, mais c'est parce qu'il a enlevé cette attribution au sénat. L'exclusion de l'hérédité, marque bien que le principat est, en tous cas, considéré comme une charge personnelle. Cf. Mommsen, *op. cit.*, V, pp. 448 et suiv.

4. Mommsen, *Droit public*, VII, pp. 495 et s.

5. Tacite, *Ann.*, I, 2 : Munera senatus, magistratuum, legum in se trahit (l'empereur). Mommsen, *op. cit.*, V, p. 4 et notes.

se délègue que lorsqu'elle ne peut faire autrement. Peu importent, en ce cas, les fictions du droit public [1] et il est clair que l'Empereur ne les garda que pour couvrir un fait. César et Auguste furent assurément des hommes habiles et ils prirent souci de ménager quelque transition entre la république et le pouvoir personnel, mais, en définitive, ils furent surtout des soldats heureux; ils eurent la force et elle leur donna l'Empire. En un sens, Sylla avait été empereur avant eux, car il avait agi, à des nuances près, comme eux. Or, les pouvoirs de Sylla, ceux de César et ceux d'Auguste étaient légaux, puisqu'on pouvait produire le texte des lois qui les consacraient; mais, en réalité, leur autorité inconstitutionnelle était fondée sur l'armée. Auguste, rendu prudent par la fin de César, s'était montré très soucieux des apparences et avait aussi soigneusement que possible conservé les vieilles formes; mais la précaution était devenue inutile très vite, les Romains étant mûrs pour la servitude. Tibère avait supprimé les comices ; il ne restait donc plus dans l'État qu'un corps politique, le Sénat. Son autorité était, dit-on, légale et perpétuelle ; elle durait en quelque sorte au dessus de celle du principat, qui devait se renouveler à la mort de chaque prince. Telle est, en effet, la fiction constitutionnelle [2]; mais, dans la réalité, le Sénat pouvait-il être le véritable délégué du peuple, puisqu'il ne se recrutait plus parmi des hommes élus par lui? Pouvait-il alors déléguer à son tour la puissance impériale qui ne résidait que dans le peuple souverain ? Sans doute, trente licteurs avaient

1. Mommsen cite deux textes : l'un est de Dion Cassius, 59, 6 : τὴν ἀρχὴν κοινώνειν σφίσι.... Caïus au sénat.. ὑπέσχετο ; l'autre est de Pomponius ap. *Digeste*, XLIII, 12, 2 : Quominus ex publico flumine ducatur aqua, nihil impedit, nisi imperator aut senatus vetet. Je ne vois guère là que de la politesse officielle dans un cas, tout au plus du protocole juridique dans l'autre. Peu importe que Néron se soit fait excuser de n'avoir pu assister à une séance du Sénat parce qu'il avait un enrouement (Suet., *Néron*, 41 ; Dion Cass., 63, 26), il n'en faisait pas moins toutes ses volontés, sans être arrêté un instant par l'opinion du Sénat; elle n'intéressait que sa vanité de comédien quand il était en scène.

2. Mommsen, *Droit public*, VII, p. 495. Que le Sénat ait conservé de grandes prétentions ce n'est pas douteux ; je n'en veux pour preuve que le mot de Dion Cass. cité par Mommsen : καὶ σεμνὸν καὶ ἀξιόλογόν ἐστι τό τε τὴν βουλὴν πάντων κυρίαν δοκεῖν εἶναι. Il convient d'en rapprocher le curieux oracle qu'on fait courir à la fin du IIIe siècle et qui prédit l'Empire au dernier descendant de l'Empereur sénatorial Tacite, lui annonce des victoires extraordinaires, cent vingt ans de vie et un bon testament, par lequel il léguera son pouvoir au Sénat (*Vita Floriani*, 2). Mais le premier homme venu peut rêver du pouvoir suprême, comme le fit le Sénat au cours du IIIe siècle, sans qu'il soit pour cela prouvé qu'il y puisse atteindre jamais, ni même qu'il ait le droit d'y prétendre. Il ne me semble même pas que, si *digne* que Dion jugeât la chose, le Sénat ait jamais *paru* être le maître sous l'empire, au moins aux yeux des hommes qui ne s'attachaient pas aux formes vides et aux étiquettes trompeuses.

depuis longtemps suffi à représenter l'assemblée curiate, mais personne ne les avait jamais pu prendre pour elle ; on ne pouvait davantage considérer le Sénat comme le délégué permanent du peuple. Mommsen avoue lui-même que la conception de la *dyarchie* demeura réellement vide [1]. Il en faut voir la cause peut-être plus encore dans l'insuffisance du Sénat que dans le développement prévu de la puissance absolue de l'Empereur. Fort affaibli par Auguste, le Sénat ne sut ou ne put profiter des bonnes dispositions officielles de Tibère débutant et il le découragea au point de le dégoûter ; avili par Caligula, par Néron, par Domitien [2], et, à part de louables exceptions, supportant son avilissement au moins avec résignation, il n'avait retrouvé sous les Antonins qu'un prestige factice. La considération dont l'avaient entouré, sincèrement sans doute, les cinq premiers princes de cette série heureuse [3], ne lui avait point rendu l'esprit politique et n'avait guère fait que mettre en relief l'insuffisance d'une aristocratie gâtée à la fois par une trop longue servitude et par le cosmopolitisme [4]. Au reste, son heure de gloire restaurée avait été courte ; Commode s'était chargé de remettre les choses en l'ancien état. Piteux, à force d'impuissance, avait été le rôle du Sénat durant les guerres qui avaient suivi le meurtre du fils de Marc Aurèle [5]. Septime Sévère n'avait pas été tendre à ceux qui avaient embrassé le parti de Niger [6] contre lui et l'avaient même déclaré ennemi public [7]; Caracalla devait user son ingéniosité à humilier les malheureux Pères Conscrits [8]. En définitive toute la philosophie de l'état romain, à la fin du IIe siècle, semblait tenir dans le mot cynique prêté à Sévère : « Contentez le soldat et moquez-vous du reste » [9].

1. Mommsen, *Droit public*, V, p. 4.

2. Voy. particulièrement : Suet., *Calig.*, 26 et 49 ; Dion Cass., 59, 25 ; Sénèque, *De ira*, III, 19 ; Caligula aurait même songé à massacrer le Sénat tout entier. Suet., *Néron*, 34 et 37 ; *Domitien*, 11.

3. Sur ce point, très étudié, je me contente de renvoyer à Duruy, *Hist. des Rom.*, notam. V, LIX, qui donne les références essentielles ; je signale cependant un texte de Justin qui me semble assez caractéristique. Il se plaint que le juge Urbicus ait condamné à mort un homme qui n'a commis d'autre crime que de s'avouer chrétien et il ajoute (II, *Apol.*, 2) : οὐ πρέποντα εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι, οὐδὲ φιλοσόφῳ Καίσαρος παιδί, οὐδὲ τῇ ἱερᾷ συγκλήτῳ κρίνεις ᾧ Οὔρβικε. C'est bien faire marcher de pair le prince et le Sénat, et qui s'en tiendrait à la lettre de ce texte supposerait volontiers la réalité de la dyarchie ; mais il faut noter que c'est au Sénat qu'est adressée la *Seconde apologie* de Justin ; il est donc naturel qu'on y rencontre des marques de déférence pour cette assemblée.

4. Réville, *Relig. rom.*, p. 9.

5. Hérodien, 2, 3 ; 2, 6 ; Dion Cass., 72, 12, etc.

6. Hérod., 2, 7.

7. Dion Cass., 73, 16 : *Vita Juliani*, 5.

8. Dion Cass., 77, 17 ; 77, 20 ; Hérodien, 4, 5.

9. Dion Cass., 76, 15 : τοὺς στρατιώτας πλουτίζετε, τῶν ἄλλων πάντων καταφρο-

L'Empire était donc revenu, par dessus toutes les fictions légales, à son principe véritable; il était une simple monarchie militaire [1]. Les légions seules pouvaient faire, maintenir et défaire un Empereur et, depuis que ce secret redoutable avait été découvert, il n'avait plus été perdu. Au reste, les légions étaient considérées comme l'armée impériale, bien plus que comme l'armée nationale. A la fin de l'Empire, les princes purent subordonner dans les provinces le pouvoir militaire au pouvoir civil; mais cette subordination demeura en quelque sorte personnelle; j'entends que la monarchie impériale, détenant alors la plénitude des deux pouvoirs, en régla les rapports à son gré. Aux premiers siècles de l'Empire, l'idée d'une subordination de l'armée à l'État civil, conçu en dehors de l'Empereur, n'est pas admise. Je n'en veux pour preuve qu'une anecdote rapportée par Dion Cassius; un certain Junius Gallio, sénateur, crut un jour faire du zèle en prenant l'initiative d'une proposition tendant à faire accorder des honneurs particuliers aux prétoriens vétérans : l'Empereur, c'était alors Tibère, en fut si mécontent, qu'il exila Gallio, pour avoir semblé vouloir persuader aux prétoriens d'être plus dévoués à l'État — représenté par le Sénat — qu'à l'Empereur lui-même. Tibère avait entrevu dans la motion de ce maladroit une entreprise du sénat contre ses droits [2]. Ainsi l'armée donnait la force à son chef et elle était indépendante de l'État; ses empiétements et ses violences ne pouvaient toutefois pas suffire à justifier l'Empire. C'est pourquoi les Romains s'étaient préoccupés de trouver en quelque sorte un fondement civil au principat, afin de dissimuler tant bien que mal ce qu'il avait de foncièrement tyrannique. Aussi, dès le début de l'Empire, le prince et les Romains avaient incliné vers l'établissement d'une

νεῖτε. Le même Dion rapporte d'ailleurs, de Caracalla, un mot très analogue. Un jour que sa mère l'engage à mettre un frein à ses folles dépenses, il frappe sur son épée et répond : « N'aie pas peur, tant que nous aurons ceci, rien ne nous manquera » (Dion., 77, 10). Voyez de même, Suet., *Galba*, 20 : Ad primum tumultum : Quid agitis, commilitones? Ego vester sum et vos mei.

1. Les faits parlent assez haut sans qu'il soit nécessaire d'entasser les références : le titre d'*imperator* porté par le prince, suffirait, au reste, à accentuer le vrai caractère du principat. Tibère lui-même le précise volontiers, car Dion Cass., nous dit [57, 8] qu'il aime à répéter : Δεσπότης μὲν τῶν δούλων, αὐτοκράτωρ δὲ τῶν στρατιωτῶν, τῶν δὲ λοιπῶν πρόκριτός εἰμι. Or, ce titre précis d'αὐτοκράτωρ, le prince le porte couramment et, pour ainsi dire, au civil, fût-il cependant très épris de légalité comme les Antonins : Justin, II *Apol.*, 2 : οὐ πρέποντα εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι....; Athenagore, *Legatio*, 1 : Αὐτοκράτορι Μάρκῳ Αὐρηλίῳ, κτλ. J'ai choisi exprès ces deux exemples chrétiens, entre beaucoup d'autres, parce qu'ils sont particulièrement probants, les chrétiens n'ayant aucune propension à voir dans l'Empereur surtout un chef militaire.

2. Dion Cass., 58, 18 : ὅτι σφᾶς ἀναπείθειν ἐδόκει τῷ κοινῷ μᾶλλον ἢ ἑαυτῷ εὐνοεῖν. Thomas, *Rome et l'Emp.*, pp. 263 et 264.

vraie monarchie. Malheureusement, il fallait, pour y parvenir, détruire des préjugés depuis longtemps enracinés à Rome, rompre avec les vieilles formes, rejeter la fiction légale du Césarisme; on n'osa ou on ne put. Il en résulta que, jusqu'à Dioclétien, on maintint côte à côte, et par une sorte de compromis hybride, deux conceptions du pouvoir impérial radicalement différentes : l'Empereur fut à la fois un monarque et un César [1]. Jamais cependant, on n'admit en droit que la couronne impériale fût héréditaire : elle le fut en fait, car il fut toujours loisible au prince, sinon de désigner officiellement son successeur, au moins d'exprimer à son sujet un vœu qui équivalait à un ordre [2]. Puisqu'on ne pouvait fonder cette monarchie sur la dignité du sang, il fallait trouver autre chose; César l'avait déjà compris [3] et les Romains, par une sorte de complicité, quelquefois tacite, plus souvent volontaire, entre eux et leurs princes, évoluèrent très vite, et du premier jour de l'Empire, vers la monarchie sacrée [4]. Elle s'exprima par la divinisation de l'Empereur mort et par l'attribution à l'Empereur vivant, quelquefois du titre de *Deus*, toujours de celui de *Dominus*, qui marquait particulièrement le rapport de l'esclave au maître.

Les Romains, d'ailleurs, n'eurent point à improviser cette conception de l'Empire; ils y avaient de fortes prédispositions [5]. D'abord ils ne concevaient pas, d'ordinaire, que la divinité pût être d'essence absolument différente de la nature humaine; un dieu était plus qu'un homme, voilà tout; puis leurs croyances ataviques les portaient à diviniser leurs morts [6], à en faire les Bons, les Purs (*Dii Manes*). Les anciens rois de la race, dieux en tant que morts, l'étaient plus encore en tant que morts nationaux (*Dii Indigetes*) : ils étaient les protecteurs autorisés de leurs descendants. Il suffisait donc d'un petit effort pour faire Dieu le protecteur vivant. Cependant quelques essais de ce genre, tentés sous la République, n'avaient pas été très heureux; ce fut le contact de l'Orient, où la souveraineté ne s'était jamais bien distinguée de la divinité, qui fit disparaître les dernières répugnances romaines [7]. César, de son

1. Mommsen, *Droit public*, V, p. 12.
2. Mommsen, *op. cit.*, V, pp. 448 et suiv.
3. Suet., *Caes.*, 76.
4. Voy. Beurlier, *Essai sur le culte rendu aux empereurs romains*, Paris, 1890, in-8°.
5. Boissier, *La relig. rom.*, I, ch. 2; *Dict. des Ant.*, art. *Apotheosis*; Mommsen, *Droit public*, V, pp. 12 et suiv.
6. F. de Coulanges, *Cité ant.*, *passim.*, notam., pp. 15-20; 172; 173; 187.
7. La royauté semi-divine des Séleucides et des Lagides fut une transition très naturelle entre les habitudes de l'Orient et la pratique romaine. Voy. Beurlier, *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus*. Paris, 1890, in-8°.

vivant, fut demi-Dieu ; ses statues prirent place parmi celles des Dieux dans tous les temples de Rome et de l'Empire; s'il n'eut pas de temple propre, il eut son flamine particulier et son *pulvinar* [1]; il donna son nom à un mois de l'année. Il semble bien que son culte ait été quelque chose de spontané et de sincère [2] dans le peuple et non pas seulement une simple flatterie, car il dura après sa mort, alors même que ses fidèles avaient à supporter le mauvais vouloir de l'autorité [3]. Le culte d'Auguste paraît s'être établi de la même façon : il fut comme l'expression la plus haute de la reconnaissance de ses sujets [4]. Auguste hésita un peu sur la conduite à tenir ; en tous cas, il accueillit avec plus de réserve que César les tentatives de divinisation dont il fut l'objet durant sa vie [5]. Il défendit toujours qu'on lui parlât comme à un Dieu [6]. Toutefois, il laissa faire l'Orient, où de semblables démonstrations s'étaient toujours produites, même pour de simples proconsuls [7]; à vrai dire, il exigea que le nom de Rome fût toujours associé au sien, même dans ce culte oriental [8]. A la rigueur, il pouvait affecter de considérer ces hommages comme flatteries sans importance de provinciaux trop zélés et Dion Cassius nous affirme qu'il ne fut pas adoré en Italie de son vivant [9] : une foule de témoignages épigraphiques nous prouvent le contraire [10]. A Rome même, son *genius* fut associé aux *Lares* des carrefours et son nom intercalé parmi celui des dieux dans le chant des Saliens [11]. Il porta le titre de *divi*

1. Cic., *Phil.*, 2, 43; Dion Cass., 44, 4; Suet., *Caes.*, 76.
2. Il faut s'entendre sur le caractère de cette sincérité : la religion romaine n'a pas de dogmes, elle ne suppose donc pas nécessairement la foi : elle ne demande que le sérieux; il suffit, pour y être dévot sincère, d'accomplir avec gravité les rites consacrés. Cette religion est d'intelligence difficile pour les modernes, habitués à chercher l'unité religieuse dans la communauté des croyances, bien plus que dans celle des pratiques. Le culte rendu à l'Empereur n'est que la marque d'une considération exceptionnelle pour un homme au-dessus des autres : il ne suppose pas nécessairement la foi en la réalité de sa divinité.
3. Le consul Dolabella les fit disperser, sous prétexte de désordre. Quand les Césariens furent définitivement vainqueurs, César devint le *Divus Julius* : cf. par exemple *C. I. L.*, IX, 2628 : Genio deivi Juli parentis patriae quem senatus populusque romanus in deorum numerum rettulit. Ap. Mommsen, *Droit public*, V, p. 13, n. 3.
4. Ce sentiment a été particulièrement bien vu par Philon. *Legat. ad Caïum*, 21.
5. Suet., *Aug.*, 52.
6. Philon., *Leg. ad. C.*, 23.
7. Plutarque, *Flamininus*, 16; Suet. *Aug.*, 52.
8. Suet., *Aug.*, 52.
9. Dion Cass., 51, 20.
10. Cf., par exemple, l'*Index* des recueils d'Orelli, de Wilmans, de Dessau.
11. Dion Cass., 51, 20.

filius [1] et qui se dit fils de Dieu n'est pas loin d'être Dieu. Qu'il le voulût ou non, la flatterie fit le dernier pas [2]. Au reste, son nom d'Auguste avait un caractère sacré ; Dion Cassius nous dit qu'il se fit appeler ainsi pour établir qu'il était plus qu'un homme et que s'attaquer à lui constituait un sacrilège [3]; il se plut donc « dans un demi jour à moitié divin » [4]. Après sa mort, il se trouva un personnage respectable, un ancien préteur, pour affirmer qu'il était monté au ciel parmi les flammes du bûcher [5] et un décret du sénat, rendu avec le calme que comporte la reconnaissance du fait accompli, le plaça officiellement au rang des dieux. Les hommes qui lui gardaient un souvenir fidèle aimèrent à le témoigner par le culte qu'ils lui offrirent [6]. En se laissant encenser, il n'avait point cédé à la vanité et, s'il avait permis d'implanter partout un culte qui l'unissait à Rome, c'est qu'il espérait ainsi appuyer son propre pouvoir sur l'éternité romaine.

Tibère, en lui succédant, prenait la place d'un Dieu. Mommsen prétend que cette tentative pour fonder l'autorité impériale sur la religion ne réussit pas et que ce fut seulement vers le temps d'Aurélien que commença l'identification officielle de la divinité et du prince [7]. Il me paraît hors de doute que, dans l'usage courant, cette identification fut faite dès l'abord. Sans doute, Tibère protesta contre les flatteries exagérées; il refusa de laisser officiellement placer ses statues parmi celles des dieux; il reprit les hommes qui qualifiaient de *sacrées* ses occupations ordinaires [8]; il ne se fit point faute de répéter qu'il était homme et avait assez de sa besogne d'homme [9]; peine perdue : il devint de pratique usuelle de placer les statues de l'Empereur vivant, non seulement dans les temples, mais dans le *lararium* de chaque maison, parmi les dieux domestiques [10]. Il importe peu que Domitien ne se soit pas attribué dans les actes publics le titre de *Deus :* il le prit et le porta dans la vie ordinaire, puisqu'il enjoignit à ses *procuratores* de ne pas manquer de s'en servir [11]. On éleva même dans Rome tant et tant de statues à son exigeante divinité, qu'un plaisant finit par écrire sur l'une d'elles :

1. Dion Cass., 51, 20.
2. Philon, *Leg. ad C.*, 23; Mommsen, *Droit public*, V, pp. 17 et n.
3. Dion Cass., 53, 16.
4. Mommssn, *Droit public*, V, p. 15.
5. Suet., *Aug.*, 100.
6. Philon, *Leg. ad C.*, 21.
7. Mommsen, *op. cit.*, V, p. 18 et n. 2.
8. Suet., *Tib.*, 27.
9. Tac., *Ann.*, 4, 38.
10. Mommsen, *Droit public*, V, p. 16 et n. 2.
11. Suet., *Dom.*, 13 : Dominus et Deus noster... jubet.

En voilà assez ! [1] Or Domitien veillait de près à la concurrence ; il alla jusqu'à prendre de l'ombrage des faits et gestes d'Apollonius de Thyane, qui, accusé de s'être fait appeler Dieu et adorer comme tel, répondit, pour se défendre, qu'on avait coutume de donner ce nom de Dieu aux hommes vertueux [2]. Il n'était pourtant pas nécessaire que l'Empereur fût vertueux pour le porter : un Caligula [3] ou un Domitien l'acceptaient même plus volontiers qu'un Trajan ou un Marc Aurèle [4]. Dans la pratique, et cela depuis Auguste, l'adulation affirma toujours la divinité de l'Empereur. Qu'on ait ri du dieu Claude mort, ce n'est pas douteux [5] ; mais du dieu Néron vivant, c'est autre chose, et Sévère, un homme tout à fait sérieux, se faisait appeler sans broncher *Divi Marci filius* [6].

La vérité est que le *divus*, c'est-à-dire l'Empereur devenu Dieu, selon la formule de Vespasien [7], était bien moins à craindre que le Dieu vivant [8]. Encore ne fallait-il pas trop s'y fier, car, parfois, le vivant était pour l'honneur du mort d'une susceptibilité très chatouilleuse. Sous Tibère, quiconque change de vêtements, ou bat un esclave devant la statue d'Auguste, s'expose à la peine capitale [9]. Il en est de même de celui qui s'oublie jusqu'à entrer dans quelque mauvais lieu, ou simplement aux latrines, en portant dans sa poche une pièce de monnaie à l'effigie du Dieu fondateur de l'Empire [10]. Quant à l'Empereur vivant, il est le plus redoutable et le plus redouté de tous les Dieux, car il est présent. Jurer par son génie est le plus grave des serments [11] ; ne point songer à le faire peut coûter la tête : Caligula marque au fer rouge, condamne aux mines

1. Suet. *Dom.*, 13.
2. Philostrate, *Apoll.*, VII, 21 ; VIII, 5.
3. Sur les excentricités religieuses du dieu Caïus, voy. partic. Suét., *Calig.*, 22.
4. Pline, *Paneg.*, 2 : Nusquam ut Deo, nusquam ut numini blandiamur. Ce qui n'empêche pas d'ailleurs le même Pline de solliciter de Trajan la faveur de placer sa statue dans un temple qu'il fait bâtir ; l'Empereur, — quanquam ejusmodi honorum parcissimus, — daigne y consentir (Pline, *Ep.*, X, 14 et 15).
5. Suet., *Néron*, 33.
6. De Ceuleneer, *Essai sur la vie de Septime Sévère*, pp. 107 et s.
7. Suet., *Vesp.*, 23 : Vae puto, Deus fio.
8. Une boutade de Caracalla caricaturise cette vérité ; il dit, paraît-il, en parlant de Géta, qu'il a fait tuer puis diviniser : Sit divus dum non sit vivus (Spart., *Geta*, 2).
9. Suet., *Tib.*, 58 ; Dion Cass., 67, 12, rapporte d'ailleurs un trait analogue du règne de Domitien : une femme est mise à mort pour avoir changé de vêtements devant l'image de Domitien lui-même.
10. Suet., *Tib.*, 58.
11. Tert., *Apol.*, 28 : Citius denique apud vos per omnes deos, quam per unum genium Caesaris peieratur. C'est d'ailleurs exact, si nous nous en rapportons aux diverses autorités qui nous représentent ce serment comme particulièrement sacré : Tac., *Ann.*, 1, 73 ; *Dig.*, XII, 13, 6 ; Min. Felix, *Octav.*, 29 : est eis tutius per Jovis genium peierare quam regis.

ou à l'entretien des routes, enferme dans une cage, ou simplement, livre aux bêtes, des citoyens d'excellente famille, qui n'ont pas commis d'autre crime [1].

L'Empereur-Dieu est, en même temps, le *Dominus ;* ce mot est très fort, car c'est celui qu'emploient les esclaves pour désigner leur maître ; le prononcer, en parlant de l'Empereur ou à l'Empereur, c'est proclamer qu'on se considère comme son esclave. Usité dans la domesticité d'Auguste, le mot lui fut appliqué par sa famille même et presque malgré lui [2]. Il eut, depuis, une fortune officielle assez variée [3] ; tantôt interdit, tantôt accepté, il s'imposa peu à peu ; à l'époque des Antonins, il était de style ; avec Sévère, il passa sur les monuments ; avec Aurélien, sur les monnaies ; au Bas Empire, ce sera un lourd manquement à l'étiquette que de ne pas l'employer [4].

Ces deux mots *Deus* et *Dominus* sont d'ordinaire accouplés, car c'est surtout parce qu'il est Dieu que l'Empereur est maître et c'est sa divinité qui explique la servilité de ses sujets. Lui-même peut être poussé à l'Empire par la naissance ou l'adoption ; il peut être l'élu impuissant du sénat, l'acheteur des prétoriens, ou le général heureux de quelque armée provinciale ; il peut être de basse extraction, n'être pas même né Romain, devoir la pourpre à un crime, être haï et méprisé, ne garder son rang que quelques jours ; peu importe : Empereur, il est Dieu et Maître. Il demeure l'un et l'autre, alors même qu'il devient un monstre, ou un aliéné [5], ce qui arriva au moins quatre fois durant les deux premiers siècles de l'Empire.

Dans l'impossibilité de trouver en dehors de la force un autre fondement à l'autorité impériale, les Romains s'attachaient à celui-là [6]. C'est à peine si le Dieu s'exposait à mal finir en abusant trop

1. Suet., *Calig.*, 27 : Quod numquam per genium suum deierassent.

2. Ovide, *Fastes*, 2, 142 : Tu (Romule) domini nomen, principis ille tenet. Mommsen, *Droit public*, V, p. 35, n. 3 cite d'ailleurs plusieurs textes très nets.

3. Je dis fortune officielle, car, dès le Ier siècle, il devient formule banale de politesse entre citoyens, quelque chose d'analogue à notre *Monsieur ;* il finit même par être une simple expression de tendresse, comme en témoigne l'inscription : Domino filio... qui vix. an. VI (Le Blant, *Ins. chrét.*, I, pp. 280-281 et n., donne de nombreux exemples en dehors de celui-là). Mais le titre de *Dominus,* appliqué à l'empereur, conserve toujours son sens précis : j'en vois la preuve dans ce fait que, très tard, des hommes comme Alex. Sévère et Julien le repoussèrent encore (Mommsen, *op. cit.*, p. 21, n. 6 et 7) ; ils n'auraient pas repoussé une simple formule de politesse appliquée à tout le monde.

4. Mommsen, *Droit public,* V, p. 21 et n. donne les textes essentiels.

5. Le sénat, du vivant de Commode, l'appelle Dieu et Hercule et il lui offre des sacrifices comme s'il croyait à cette identification : Lampride, *Commode,* 8 et 9.

6. Tert., *Apol.*, 35, insiste sur la distance qu'il y a souvent entre les sentiments vrais des Romains à l'égard de l'Empereur et ceux qu'ils affichent ; peu importe au point de vue qui nous occupe. A Rome, comme en Orient, la qua-

de son autorité divine : il avait la marge large. Néron, qui avait volontiers flatté le populaire, avait encore si bon renom après sa mort, qu'Othon, pour se faire bien voir à son tour, permit qu'on relevât quelques-unes de ses statues et accepta sans honte de joindre son nom au sien propre [1]. Élagabal, pour nous en tenir à celui de ces Empereurs qui semble être allé le plus loin dans l'insanité, Élagabal avait des distractions terribles : il prenait, par exemple, plaisir à lâcher des serpents venimeux dans l'amphithéâtre un jour de grand spectacle; mais le peuple lui passait cette fantaisie cruelle, parce que ses excentricités l'amusaient et parce qu'il savait à l'occasion descendre dans la rue et y faire raison à tout venant la coupe au poing [2]. Maint empereur est tel que nous ne concevons pas qu'il puisse être toléré un seul jour dans un État moderne; il se maintenait quelquefois assez longtemps à Rome et s'il finissait mal, à peine risquait-il d'être, une fois mort, dépouillé de la dignité divine qu'il avait revêtue de son vivant [3]. Encore un habile tyran avait-il le moyen d'éviter cette déchéance posthume. Le peuple hurlait de joie en apprenant la mort de Tibère et s'en allait vociférant : *au Tibre, Tibère*! Mais le testament du défunt est ouvert; il est plein de legs généreux, aux Vestales, aux soldats, au peuple lui-même et à ses quarteniers; aussitôt les colères tombent, les haines s'oublient, les hontes s'effacent et Tibère reste Dieu [4].

D'ailleurs, l'indignité de la personne impériale, qui paraissait moindre aux Romains qu'à nous-mêmes, ne se voyait d'ordinaire bien qu'à Rome, et l'Empereur, souvent mal connu de la province, pouvait y garder du prestige et y trouver du respect.

Cette conception du principat qui, sans doute, ne fut pas officielle de bonne heure [5], mais le devint à peu près vers l'époque de Sévère, amena, entre autres, deux conséquences très graves. Le prince Dieu et Maître, devant qui tous étaient semblables à des esclaves, fut considéré comme le légitime propriétaire de toutes choses dans l'Empire. Celse soutient expressément que tout ce qui est sur la terre a été donné à l'Empereur et que tous les biens dont jouissent ses sujets lui viennent de lui [6]. C'est là une doctrine qui n'eût pas

lité divine du maître le gardait mal des complots; mais son successeur héritait de sa dignité; un Dieu chassait l'autre.

1. Suet., *Othon.*, 7.

2. Lampr., *Heliog.*, 22.

3. Élagabal est le seul qui n'ait point eu l'apothéose durant la première moitié du IIIe siècle : Reville, *Relig. à Rome*, p. 34.

4. Suet., *Tib.*, 76.

5. Mommsen, *Droit public*, V, p. 21.

6. Orig., *C. Celse*, VIII, 68 : Δέδοται γὰρ τούτῳ τὰ ἐπὶ γῆς· καὶ ὅτι ἂν λαμβάνῃς ἐν τῷ βιῷ, παρὰ τούτου λαμβάνεις.

été désavouée par Louis XIV. En second lieu, on prit l'habitude de compter comme un sacrilège, non seulement toute désobéissance formelle, mais encore toute attaque contre la majesté de l'Empereur, si indirecte, si inconsciente même qu'elle fût. La terrible accusation de lèse-majesté devint un péril permanent [1] et l'application qu'on en faisait prouvait bien que tous étaient réellement des esclaves devant le prince, car tous ceux qu'elle frappait, même les citoyens, étaient exposés aux tortures et aux supplices des esclaves [2]. Contre ceux qu'elle menaçait, tout le monde était de la police [3]; les délateurs se tenaient aux aguets de la moindre infraction et, particulièrement autour du prince, tous s'observaient « comme des gladiateurs qui cherchent leur point faible pour se porter un coup mortel [4] ».

Il semble bien qu'à l'époque des Antonins une autre conception du principat aurait pu se faire jour : celle de la monarchie paternelle [5]. Elle supposait l'hérédité et peut-être l'Empire s'y acheminait il par l'adoption, quand Commode vint tout gâter; il fallait, en effet, de la bonne volonté pour le regarder comme le père de ses sujets. La réaction fut violente et le gouvernement de Sévère n'eut plus rien de paternel, malgré le soin que prit ce prince de se rattacher aux Antonins.

C'est donc, en définitive, devant un empereur conçu comme un Dieu et comme un maître que se trouve Tertullien; devant un souverain qui exige une obéissance absolue et en quelque sorte préalable à ses ordres [6], ainsi que le peut faire un chef militaire.

1. Il y en a un très bon exemple dans Pline, *Ep.*, X, 85 : au milieu d'une simple contestation relative à des travaux publics, on voit s'élever contre un architecte l'accusation d'avoir enterré sa femme et son fils dans un endroit où se trouve une statue de Trajan. Pline, très ému, hésite sur les suites à donner à l'affaire et il faut que Trajan lui-même (*Ep.*, 86) lui rappelle qu'il n'a jamais été dans ses intentions d'abuser des accusations de majesté et d'en faire un instrument de terreur pour forcer le respect des hommes.

2. Claude jura, à son arrivée au pouvoir, de ne point laisser traiter des citoyens comme des esclaves sous prétexte de lèse-majesté et il oublia son serment (Dion Cass., 60, 15); Néron fit de même (Tac., *Ann.*, 15, 56). Cette pratique devint on peut dire de règle sous Sévère (Mommsen, *Droit public*, V, p. 12).

3. Tert., *Apol.*, 2 : In reos maiestatis et publicos hostes omnis homo miles est.

4. Lucien, *Qu'il ne faut pas croire légèrement à la délation*, 10.

5. Pline, *Paneg.*, 2 : Nusquam ut Deo, nusquam ut numini blandiamur; non enim de tyranno, sed de cive, non de domino, sed de parento loquimur. Unum ille se ex nobis..... putat nec minus hominem se quam hominibus praeesse meminit.

6. Cette idée s'affirme souvent dans les rapports entre chrétiens et magistrats romains. Cf. par exemple, *Acta SS. Agapes, Chioniae*, etc., IV (Ruinart) : Dulcetius (Praeses) ait : Manifestum illud est quod omnes vos devotioni nostrorum potentium Imperatorum... subjectos esse oportet.

III. — Si donc nous examinons les textes que Tertullien a mis en pleine lumière dans ceux de ses écrits qu'il destinait au grand public, nous voyons que les idées essentielles qu'il y exprime peuvent se renfermer en trois propositions : c'est Dieu qui a donné à l'Empereur la vie et la puissance [1]. — Il est le représentant de Dieu sur la terre, mais il n'est pas Dieu [2]. — Il faut le respecter, le vénérer, prier pour lui, mais il faut se garder de lui reconnaître en paroles et en actions la qualité divine qu'il n'a pas [3].

Un texte de l'*Apologétique* paraît, au premier abord, offrir un sens très séduisant; le voici : *civilis non tyrannica dominatio vestra est* (*Apol.* 2). On serait tenté de traduire *civilis* par *légale*, en l'opposant à *tyrannica dominatio* et de voir là une reconnaissance formelle de la légalité du pouvoir impérial. Mais cette interprétation entraîne à admettre que l'*Apologétique* est adressée à Sévère et à Caracalla et cette hypothèse ne me paraît pas soutenable [4]. D'abord la façon dont Tertullien y parle de l'Empereur, toujours à la troisième personne, prouve bien qu'il ne s'adresse pas à lui [5]. Il suffit d'ailleurs de s'en tenir au développement du chapitre deuxième pour établir que le prince n'est pas directement en cause. Tertullien veut prouver que la loi commune est sans cesse violée au détriment des chrétiens : on les poursuit comme chrétiens; ils avouent qu'ils le sont et on les torture pour leur faire dire qu'ils ne le sont pas. Cela ne devrait point se faire : on ne torture pas un criminel qui avoue; les persécuteurs, en agissant comme ils le font, sortent donc de la loi pour tomber dans l'arbitraire tyrannique [6]. Tout ce raisonnement ne saurait s'appliquer qu'à des magistrats, à ceux dont l'initiative fut si souvent funeste aux chrétiens; ce sont eux que Tertullien désigne par ce titre de *praesides* [7]

1. *Apol.*, 30 : Inde est imperator unde et homo antequam imperator, inde potestas illi unde et spiritus. *Apol.*, 32 ; 33. *Ad Scap.*, 2.

2. *Apol.*, 30 ; 32 ; 33 : Satis habeat appellari imperator. Grande et hoc nomen est, quod a Deo traditur. *Ad. nat.*, I, 17 ; *Ad. Scap.*, 2 : Colimus ergo Imperatorem sic quomodo et nobis licet et ipsi expedit, ut hominem a Deo secundum, et quicquid est a Deo consecutum, solo Deo minorem. *Scorp.*, 14.

3. *Apol.*, 30 : precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus. *Ad. Scap.*, 2 : Christianus.... necesse est ut et ipsum (Imperatorem) diligat et revereatur et honoret et salvum velit.... Itaque et sacrificamus pro salute imperatoris, sed Deo nostro. *Scorp.*, 14 ; *De Idol.*, 15, etc. contiennent des textes analogues : nous ne citons ici que les plus caractéristiques, nous réservant de revenir ultérieurement sur les autres.

4. Sur la controverse à laquelle a donné lieu la dédicace de l'*Apologétique*, voy. Tillemont, III, p. 661.

5. Particul. *Apol.*, 30 ; 32 ; 33.

6. Hoc senatus consulta, hoc principum mandata definiunt, hoc imperium cuius ministri estis. Civilis etc.

7. *Apol.*, 1 et *Apol.*, 30, *in fine*.

que nous rencontrons à chaque instant dans les *Actes des Martyrs* et ce sont, de toute évidence, les magistrats de Carthage, ou, si l'on veut, ceux de l'Afrique [1]. Alors le texte qui nous occupe doit s'interpréter ainsi : Juges, vous n'avez qu'un pouvoir limité par la loi même qui vous le donne et vous n'avez pas, sur des citoyens comme nous, l'autorité sans frein d'un tyran.

Il n'y a, d'ailleurs, rien de bien original dans les idées de Tertullien que nous venons de résumer : elles expriment des sentiments que nous retrouvons avant lui chez tous les chrétiens des deux premiers siècles. Les textes évangéliques [2] et la tradition des apôtres [3], qui leur imposaient la soumission aux puissances, leurs aspirations supra-terrestres, leur foi tenace en la fin imminente du monde, sans compter leur résignation générale, devaient les empêcher d'être, de longtemps, des révolutionnaires politiques.

Les chrétiens qui, avant Tertullien, se sont placés au point de vue qui est le sien, sont très nombreux ; tous, en principe, reconnaissent l'autorité de l'Empereur et s'inclinent devant elle [4]. Le nombre des *Apologies* chrétiennes, adressées au prince lui-même antérieu-

1. Tillemont, *op. cit.*, remarque justement que Tertullien parlant de Rome (ch. 16) dit *Urbs* et que parlant de la ville où il est (ch. 9), c'est alors Carthage, il dit : *in ista civitate*. Eusèbe (*H. E.*, V, 5, 5) avance que l'*Apol.* est adressée au sénat romain, mais rien dans le corps du livre ne confirme cette opinion.

2. Math., XXII, 15-22; Marc., XII, 13-17; Luc., XX, 20-26.

3. Surtout saint Paul, que Tertullien connaît bien et cite souvent ; voy. partic. *Scorp.*, 14. — I. *Petri*, II, 13-17. On peut trouver la marque de cette tradition dans cet ouvrage très curieux, mais si mélangé et si interpolé qu'il est d'une utilisation difficile et qu'on appelle les *Constitutions apostoliques*, particul. IV, 13 et VII, 16. Sur ces *Const. Apost.*, cf. Harnack, *G. A. C. L.*, I, p. 777.

4. Voir particulièrement Justin, I, *Apol.*, 17 : ὑμὲν ὑπηρετοῦμεν βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας ἀνθρώπων ὁμολογοῦντες.... — Meliton, *Apol.*, ap. Eus., *H. E.*, IV, 26, 6 et 7. — Athénagore, *Legatio*, 3, réclame une enquête sur les sentiments des chrétiens à l'égard de l'empereur et de l'empire ; il affirme (*Leg.* 37) que les chrétiens ne demandent que la paix pour exécuter promptement tous les ordres qu'ils recevront : πάντα τὰ κεκελευσμένα προθύμως ὑπηρετοῖμεν. — Irénée, *Adv. omn. haer.*, V, 24, 3 : cuius iussu homines nascuntur, huius iussu et reges constituuntur. — Quant au refus d'accepter la divinité de l'empereur, il est attesté par les *Actes des Martyrs ;* mais ces chrétiens exaltés ne sont pourtant jamais, à ma connaissance, insolents quand il s'agit de l'empereur lui-même. Ignace, devant Trajan, et Symphorose, devant Hadrien (*Actes* dans Ruinart), sont très fermes dans la foi et se montrent heureux de mourir pour elle ; mais ils ne disent pas un mot qui puisse contester le droit qu'a l'empereur de les faire mettre à mort. Les confesseurs s'en tiennent aux prescriptions de saint Paul. — Il est même vraisemblable que les protestations de dévouement de certains chrétiens, allaient quelquefois un peu loin et ne demeuraient pas toujours, aux yeux des rigoristes, dans les limites de la dignité ; c'est au moins ce qui paraît ressortir d'une boutade de Tatien, *Adv. Graecos*, 3 : Ἐχρῆν δὲ μήτε βασιλείας προλήμματι θεραπεύειν, ἢ κολακεύειν τοὺς ἡγουμένους. De ces divers auteurs, Tertullien a au moins connu Justin, Irénée, qu'il cite en compagnie de Miltiade dans *Adv. Valentinianos*, 5, et Tatien : *De praeser. haer.*, 52 et *De jejun.*, 15.

rement à l'*Apologétique* [1], en serait une preuve évidente, car on ne cherche pas à s'expliquer devant un souverain qu'on ne reconnaît pas [2].

Une telle conception du pouvoir impérial pouvait sembler aux chrétiens simple, logique et tout aussi capable de le fonder solidement que les principes auxquels le rapportaient les païens. Si, en effet, nous considérons les idées de Tertullien en la matière comme l'expression d'une théorie, il nous paraît certes que le pouvoir impérial est modifié dans son origine, puisque l'Empereur n'est plus Dieu lui-même et que son rôle est réduit au gouvernement terrestre ; mais il nous paraît aussi que le caractère sacré dont il est revêtu n'est point amoindri pour être de source chrétienne. Être le représentant de Dieu sur la terre, le vase d'élection choisi de toute éternité [3], c'est plus et mieux que de devenir soi-même, par circonstance, un Dieu auquel personne n'a l'air de croire que par nécessité, par politesse ou par habitude [4]. Il y avait donc pour l'Empereur, dans la foi chrétienne en un Dieu, source immuable de son autorité, une tout autre garantie de stabilité et d'inviolabilité que dans les serments du Sénat, du peuple et de l'armée [5], que dans la délégation à vie de la puissance tribunicienne et de l'*imperium* [6].

1. Sur Ariston de Pella, Quadratus, Aristides et Justin, voy. Batiffol, *L. G.*, pp. 86 et suiv. ; Harnack, *G. A. C. L.*, I, pp. 92 et suiv. Sur la chronologie des mêmes, Harnack, *op. cit.*, II, pp. 268 et suiv. Sur Tatien, Harnack, *op. cit.*, I, p. 485 et II, p. 284 ; sur Rhodon, Harnack, *op. cit.*, I, p. 599 et II, p. 313 ; sur Miltiade, Harnack, *op. cit.*, I, p. 255 et II, p. 361 ; sur Athénagore, Harnack, *op. cit.*, I, p. 599 et II, p. 313 ; sur Apollinaire, Harnack, *op. cit.*, I, p. 243 et II, p. 358 ; sur Meliton, Harnack, *op. cit.*, I, p. 246 et II, p. 517.

2. Je ne connais, dans la période antérieure à Tertullien, qu'un seul texte qui semble détonner au milieu de tous les autres : encore n'offre-t-il pas un sens absolument évident. Dans son *Épitre aux Corinthiens*, Clément Romain commente quelques versets de l'Écriture (*Ps.* II, 7 et 8 et CIX, 1 et 2) : Dieu promet à son fils de lui donner l'héritage de la terre et de réduire ses ennemis à lui servir d'escabeau ; Clément ajoute : « Quels sont ces ennemis ? Ceux dont le cœur est pervers et qui opposent leur volonté à celle de Dieu » (Clem. Rom., I *Ad. Cor.*, 36). L'empereur est sans doute au nombre de ces pervers, mais il n'est point particulièrement désigné et la formule est si élastique qu'elle pourrait peut-être l'exclure si l'auteur la précisait. Il ne me semble pas, d'ailleurs, que Tertullien ait connu ce texte ; en tous cas, je n'ai relevé dans ses œuvres aucune citation certaine de Clément Romain. Il le nomme simplement dans *De praescr. haer.*, 32, comme le successeur de l'apôtre Pierre à la tête de l'Église de Rome.

3. *Apol.*, 32 : Nos judicium Dei suspicimus in imperatoribus, qui gentibus illos praefecit. *Apol.*, 33 :...eum quem Dominus noster elegit.

4. *Apol.*, 28.

5. *Apol.*, 30 : Vitam illis (imperatoribus) prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum.... haec ab alio orare non possum quam a quo me scio consecuturum.

6. Justin, I *Apol.*, 42, s'efforce de démontrer qu'aucune doctrine n'est plus propre que le christianisme au maintien de la tranquillité de l'État, parce qu'elle persuade à l'homme que Dieu voit tout et que chacun sera éternelle-

Il est clair aussi que pour qui voyait dans l'Auguste le vicaire temporel de Dieu [1], l'importance du fictif abandon entre ses mains de la souveraineté populaire, devait encore diminuer, écrasée qu'elle était par le prestige du droit divin. Enfin, une telle doctrine menait à l'hérédité, car il est naturel que le choix de Dieu, qui s'est porté sur un homme, se reporte sur ses enfants et marque du premier jour l'élection de toute une famille.

Si nous poussions les idées de Tertullien jusqu'à leurs conséquences logiques, l'Empire devrait donc être, selon lui, une pure monarchie, de droit divin, absolue, sans autre contrôle que celui de Dieu et héréditaire. Telle sera la théorie monarchique que Bossuet tirera des *propres paroles de l'Écriture sainte.*

Quelques apologistes chrétiens avaient déjà, en partant de principes semblables, formulé quelques-unes des conclusions de Tertullien. Méliton et Athénagore, par exemple, admettent nettement l'hérédité dans la famille choisie de Dieu. Méliton promet à l'Empereur et à son fils qu'ils rendront à l'Empire la prospérité du temps d'Auguste s'ils y maintiennent le christianisme, c'est-à-dire s'ils justifient le choix de Dieu par leurs œuvres [2]. Athénagore affirme que les chrétiens demandent à Dieu que le pouvoir passe du père au fils, selon toute justice; c'est pourquoi ils sont plus dignes que personne d'être favorablement écoutés de l'Empereur [3].

Tertullien ne s'est point si clairement expliqué; cependant un passage de l'*Adversus Praxeam* nous permettra peut-être d'entrevoir qu'il aurait accepté, lui aussi, les conséquences de ses doctrines sur le fondement de l'autorité impériale, au moins en ce qui regarde l'absolutisme et l'hérédité. Il cherche en cet endroit à établir que la monarchie divine peut très bien, tout en restant une, être partagée entre le Père, le Fils et l'Esprit; il est amené à définir la monarchie en ces termes : « Pour moi, si j'entends quelque chose au latin et au grec, le mot monarchie ne veut, que je sache, rien dire d'autre que pouvoir rapporté tout entier à un seul individu et, en l'espèce, unique. Et pourtant, la monarchie n'implique pas, sous prétexte qu'elle est le fait d'un seul, que celui qui la possède n'ait point de fils, ou qu'il soit à lui-même son propre fils, ou qu'il

ment récompensé ou puni selon ses œuvres ; cette considération doit impressionner les hommes beaucoup plus que les lois humaines et ceux qui les exécutent, parce que les unes peuvent être violées, les autres trompés, quelquefois impunément.

1. Irénée, *Adv. omn. haer.*, V, 24, 2 : Dei enim minister est. Nous retrouvons des expressions semblables dans *Scorpiace*, 14, en commentaire à *Rom.*, XIII, 4 et suiv. et dans *Apol.*, 32 (Texte cité n. 3 de p. 35).

2. Méliton, *Apol.*, ap. Eus., *H. E.*, IV, 26, 7.

3. Athénagore. *Leg.*, 37.

ne fasse pas administrer sa monarchie par qui bon lui semble... et s'il a un fils, la monarchie n'est point du même coup divisée; elle ne cesse point d'être monarchie s'il élève ce fils à la corégence; au contraire, elle est toujours à lui et elle demeure monarchie, étant contenue en deux personnes, qui n'en font si bien qu'une [1]. » Il faut tenir compte des conditions particulières dans lesquelles ces phrases ont été écrites; elles font partie d'une démonstration qui n'a rien de commun avec l'Empire; c'est pourquoi on ne pourrait affirmer que leur auteur les rapporterait à la monarchie impériale, le cas échéant; à y regarder de près, cela est cependant vraisemblable. On peut remarquer, en effet, qu'ayant défini la monarchie, Tertullien envisage l'éventualité de la corégence; sans doute, il y trouve pour sa thèse, qui est l'unité de la divinité dans la diversité des personnes divines, un argument topique; mais comme les Antonins, par exemple, et les Sévères, avaient fréquemment eu recours à cette pratique, il est peu probable qu'il n'ait pas du tout songé au principat et qu'il ait simplement posé, en dehors des faits, une hypothèse rationnelle. Si nous admettons qu'il y a dans ce texte comme une référence à l'Empire, nous y entrevoyons que Tertullien a bien compris que cet Empire était une monarchie — ce n'était pas difficile à voir sous Caracalla [2], — et qu'il la conçoit comme une monarchie absolue. J'en verrais l'indice dans cette proposition : « la monarchie n'exclut pas pour le monarque le droit de faire administrer sa monarchie par qui il l'entend [3]; » et dans la définition même de la monarchie, le français rendant imparfaitement le sens des deux mots *singulare* (relatif à un seul) et *unicum* (unique en son espèce). Enfin, je vois l'indice d'un désir d'hérédité dans l'idée : « la monarchie n'interdit point au monarque d'avoir un fils », et dans cette approbation de la corégence, qui n'est, en définitive, qu'une hérédité déguisée, un envoi en possession prématuré. Je n'oserais cependant conclure que nous touchons ici au fond de la pensée de Tertullien, si sa doctrine de la délégation à l'Empereur de la puissance divine, jointe à l'idée juive du choix par Jahvé

1. *Adv. Prax.*, 3 : At ego, si quid utriusque linguae praecerpsi, monarchiam, nihil aliud significare scio quam singulare et unicum imperium; non tamen praescribere monarchiam, ideo quia unius sit, eum cuius sit aut filium non habere, aut ipsum se sibi filium fecisse, aut monarchiam suam non per quos velit administrare... Si vero et filius fuerit ei cuius monarchia sit, non statim dividi eam et monarchiam esse desinere, si particeps eius adsumatur et filius, sed proinde illius esse principaliter a quo communicatur in filium, et dum illius est, proinde monarchiam esse quae a duobus tam unicis continetur.

2. D'après Nœldechen, *Die Abfassungs Zeit der Schriften Tertullians* (*Text. u. Unters.*, 1888), pp. 141, 145, 147, l'*Adv. Prax.* serait de 217, l'année même de la mort de Caracalla.

3. ... aut monarchiam suam non per quos velit administrare.

d'une famille royale, ne me semblait devoir le conduire à penser de l'Empire précisément ce que le texte de l'*Adversus Praxeam* laisse supposer qu'il en pense.

Il ne s'est point clairement expliqué, d'abord parce que la systématisation rigoureuse n'est point dans ses habitudes d'esprit ; il y a toujours dans ses opinions générales quelque chose de flottant, qu'il met pour ainsi dire au point pour son lecteur et selon le caractère de l'ouvrage qu'il écrit. En second lieu, les difficultés considérables, qui devaient retarder la mise en pratique de ses idées, le frappaient assez pour lui paraître des impossibilités. Il fallait, en effet, supposer avant tout, sinon que l'Empereur se ferait chrétien, au moins qu'il protégerait les chrétiens ainsi que le lui demandait Athénagore [1].

Que l'Empereur pût protéger les chrétiens, Tertullien l'admettrait, puisqu'il dit connaître des Empereurs qui l'ont fait [2]. On pourrait même soutenir que le seul fait d'avoir écrit des traités d'apologétique suppose une espérance semblable, s'il n'était aisé de reconnaître, dans ces ouvrages, plutôt des attaques contre les ennemis du christianisme que des plaidoyers en faveur de ses fidèles [3]. Rien, au moins dans la pensée de leur auteur, ne s'opposait à ce que l'Empereur laissât les chrétiens tranquilles. Tout autre est la question de l'adoption du christianisme par l'Empire. « Les Césars, nous dit Tertullien, auraient, eux-aussi, cru en Christ, si les Césars n'étaient point nécessaires au siècle, ou si des chrétiens avaient pu être Césars [4]. » L'interprétation de ce texte offre d'assez sérieuses difficultés [5]. Les commentateurs ne font guère, à ma connaissance, que paraphraser [6] comme il suit : Puisque l'Empire romain doit durer autant que le monde, les Empereurs sont nécessaires à la durée du monde ; pour la même raison, les chrétiens ne peuvent être Empereurs. Cela revient à dire qu'il y a incompatibilité entre l'Empire et le christianisme, mais n'explique nullement si c'est bien ce que Tertullien a voulu faire entendre et, s'il l'a voulu, pourquoi il l'a voulu.

La question avait déjà été posée par les apologistes ses prédécesseurs et il semble bien qu'ils l'aient résolue dans le sens de la possi-

1. Athenag., *Leg.*, 37.
2. *Apol.*, 15 ; *Ad Scap.*, 4. Voy. sur ce point le chapitre intitulé *les Empereurs*.
3. Voy. partic. *Apol.*, *passim*, notam. 21.
4. *Apol.*, 21 : Sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent saeculo necessarii aut si Christiani potuissent esse Caesares.
5. Les manuscrits ne donnent pas de variantes notables ; on peut considérer le texte comme bien établi dans la forme ci-dessus.
6. Voy. par exemple les notes de l'édition Migne. *P. L.*, I. col. 403 et Œhler, I, p. 204, n. u.

bilité d'une adoption du christianisme par l'Empire. Méliton fait visiblement des avances à l'Empire, quand il prétend démontrer qu'il y a un parallélisme constant entre sa prospérité et le développement du christianisme, depuis qu'ils sont nés ensemble sous Auguste [1]. Athénagore dit à Marc Aurèle et à son fils qu'ils sont plus proches que personne de la connaissance du vrai Dieu et il les encourage à se fier à l'esprit de Dieu, plutôt qu'aux opinions humaines [2] ; il les engage à étudier la Bible [3]. St Justin affirme très hautement qu'il désire changer les cœurs [4]. Tatien lui-même, que Renan appelle quelque part le prototype de Tertullien [5], Tatien, s'adressant aux païens, leur dit qu'il a écrit pour eux, pour les gagner à la foi [6]. Il me paraît hors de doute que ces divers auteurs ont conçu comme possible, comme facile même, et dépendant de la volonté d'un homme, la conversion de tout l'Empire ; c'est déjà une indication pour comprendre Tertullien ; il est peu probable, en effet, qu'il revienne, pour la contredire, sur une opinion publiquement exprimée par les apologistes qui l'ont devancé, ou, s'il le fait, il nous en donnera évidemment la raison.

Avant tout, il ne faut pas oublier que Tertullien recherche volontiers le trait et ne fuit pas la subtilité, dût-il aiguiser l'un et atteindre l'autre au détriment de la clarté.

Le contexte ne nous éclaire guère ; il nous relate le premier contact officiel entre le christianisme et l'Empereur : Pilate a envoyé à Tibère le récit de ce qui s'est passé lors de la mort de Jésus [7]. Ailleurs [8] Tertullien insiste davantage ; il nous dit que Tibère, frappé par le rapport du procurateur de Judée, est tout prêt à reconnaître la divinité du Christ, mais qu'il se heurte à la mauvaise volonté du sénat et que les accusateurs des chrétiens lui font peur. L'ensemble du développement est très clair. Le sens littéral n'offre pas non plus de sérieuses obscurités, mais il convient de remarquer, au point de vue grammatical, qu'en parlant des Césars qui *étaient* nécessaires au siècle (*si non essent saeculo necessarii*), Tertullien emploie l'imparfait, qui suppose une action qui dure encore, tandis qu'en employant le plus-que-parfait, dans la seconde partie de la phrase (*si Christiani potuissent esse Caesares*), il suppose une action parachevée, dont il semble limiter la portée à l'époque dont il

1. Méliton, *Apol.*, ap. Eus. *H. E.*, IV, 26, 7 et s. ; Renan, *M. Aur.*, p. 283.
2. Athen., *Leg.*, 7.
3. Athen., *Leg.*, 9.
4. Justin, II. *Apol.*, 15 : τούτου γε μόνου χάριν τόυσδε τοὺς λόγους συνετάξαμεν.
5. Renan, *M. Aur.*, p. 111.
6. Tatien, *Adv. Graec.*, 42.
7. Allusion aux *Actes de Pilate* : nous reviendrons sur cette question plus loin.
8. *Apol.*, 5.

parle ; ce qui reviendrait, en somme, à donner du texte la paraphrase suivante : Les Césars auraient, avec Tibère, cru au christianisme s'ils n'avaient pas été nécessaires au siècle, comme ils le sont encore aujourd'hui, ou si des chrétiens avaient pu être Césars, ce qui n'était pas possible *alors*. Serait-ce donc possible aujourd'hui, ou dans l'avenir ? Telle est la question essentielle.

Ailleurs, Tertullien a envisagé l'éventualité d'une conquête du monde par le christianisme ; trois textes l'établissent. Ils se réduisent si l'on veut à deux, car l'un reproduit l'autre presque complètement et dans les mêmes termes. Tertullien n'y dit pas expressément qu'une telle conquête se fera ; mais il y commente des prophéties qui la supposent, à son propre avis, et quelques versets de saint Paul qui l'annoncent [1] ; il y dit comment elle se doit faire [2]. Il n'y spécifie pas non plus clairement que l'Empereur sera converti, mais les versets de l'Apôtre impliquent au moins la possibilité d'une telle conversion. Son commentaire n'est d'ailleurs pas destiné à mettre pour elles-mêmes ces idées là en lumière : il soutient, dans un texte, contre les Juifs, dans les deux autres, contre Marcion, une polémique très étrangère au débat qui nous occupe. Néanmoins nous devons remarquer qu'il ne pouvait pas s'élever contre deux autorités aussi inattaquables pour lui que David et saint Paul, alors qu'il donne lui-même à leurs phrases le sens que nous disons ; en second lieu, il ne fait réellement aucune restriction [3]. Si nous rapprochons ces indications de celle que nous fournissait l'examen grammatical de la phrase en discussion (*Apol.*, 21), nous serons fondés à conclure, au moins provisoirement, qu'il convient de s'en tenir à l'interprétation selon la lettre : les chrétiens ne pouvaient *alors* — à l'époque de Tibère — être empereurs. Rien donc

1. *Adv. Judeos*, 9 ; *Adv. Marc.*, III, 14 ; V, 18. Il s'agit d'un texte des *Psaumes*, XLIV, 4 : Accingere ense super femur, etc., Accingere gladio tuo super femur tuum potentissime, etc. (selon le texte de la *Vulgate*). Dans l'*Adv. Jud.*, 9, Tertullien conclut : si bellipotens et armiger Christus est, sic recipiet spolia, non solius Samariae, verum et omnium gentium..... Nam quia Jesus Christus secundum populum, quod sumus nos nationes in saeculi deserto commorantes antea, introducturus esset in terram repromissionis..... id est in vitae aeternae possessionem. Dans l'*Adv. Marc.*, III, 14 : extendes sermonem in omnem terram ad universarum gentium vocationem. Dans l'*Adv. Marc.*, V, 18, il commente quelques versets de l'*Ep. aux Ephésiens* (III, not. 6 et 10), qu'il traduit ainsi : ut nota fiat principatibus et potestatibus, ut supercaelestibus, per Ecclesiam, multifaria sapientia Dei.

2. Par la douceur et la justice, en opposition aux œuvres violentes de l'épée : *Adv. Marc.*, III, 14 : Quis enim haec ense operabitur et non contraria potius lenitati et iustitiae, dolum et asperitatem et iniustitiam, propria scilicet negotia praeliorum ? Presque dans les mêmes termes dans *Adv. Jud.*, 9.

3. Remarquons que l'*Adv. Judeos*, comme l'*Adv. Marcionem*, n'intéressent que les seuls chrétiens : Tertullien n'avait donc pas à s'y gêner.

ne suppose, en tout cela, que Tertullien engage l'avenir ; il constate un fait : *s'ils avaient pu*... Reste à savoir pourquoi ils n'auraient pas pu, mais c'est une autre question.

Nous demeurons en présence de deux difficultés : Que veut dire exactement *être nécessaire au siècle ?* Et si le fait d'être nécessaire au siècle a rendu impossible l'adoption du christianisme par Tibère, n'est-ce pas encore et pour tout l'avenir, une impossibilité, puisque les Césars sont et seront toujours nécessaires au siècle ? En d'autres termes : Est-ce parce que les Césars étaient nécessaires au siècle à l'époque de Tibère, comme ils le sont encore à celle de Tertullien, que les chrétiens n'auraient pu *alors* être Césars ? Si c'est *oui* qu'il faut répondre, il est clair que la raison n'a pas diminué de valeur et que des chrétiens ne peuvent ni ne pourront jamais être empereurs.

Nous avons vu qu'aux yeux de Tertullien l'existence de l'Empire était liée à celle du monde ; il semblerait donc qu'on dût rétablir son raisonnement comme il suit : pas de monde sans Empire ; pas d'Empire sans Empereur, donc pas de monde sans Empereur et sans Empereur païen, naturellement [1]. Reste à déterminer si *saeculum* veut dire ici *le monde* ou seulement le *gouvernement du monde*. Si on admettait cette dernière interprétation, et si *Caesares*, dans la première partie de la phrase, désignait les empereurs païens, en général, la race de César fictivement continuée en dehors de sa famille, on aboutirait à ce sens : les Césars auraient cru en Christ si les Césars païens n'étaient pas nécessaires au gouvernement du monde tel qu'il est. Nous n'aurions aucune peine à établir que Tertullien conçoit qu'il y a incompatibilité entre ce gouvernement tel qu'il est, même de son temps, et la foi chrétienne [2].

La seconde partie de la phrase s'entendrait alors ainsi : les chrétiens, à l'époque de Tibère, ne pouvaient être Césars, c'est-à-dire empereurs païens, ce qui eût été contradictoire dans les termes, et il était trop tôt pour qu'il y eût un empereur chrétien ; il n'y avait pas encore assez de chrétiens dans l'Empire et il restait trop de résistances à vaincre, à commencer par celle du sénat ; *aujourd'hui* que les chrétiens sont partout [3], ce serait peut-être autre chose. Le malheur est que Tertullien n'a point mis son raisonnement en forme et, qu'en le lui prêtant, nous ne faisons qu'avancer une

1. C'est le sens des commentateurs auxquels j'ai renvoyé plus haut.
2. Le *De idolatria* en entier suffirait à établir cette vérité.
3. *Apol.*, 37, Hesterni sumus et vestra omnia implevimus... Remarquer d'ailleurs que dans *Apol.* 21, immédiatement après la phrase que nous étudions, Tertullien parle de l'extension du christianisme postérieurement à Tibère.

hypothèse plausible ; il serait au moins étrange que notre auteur, affirmant que les chrétiens pullulent dans l'Empire et qu'ils s'y multiplient rapidement, admît que leur maître dût nécessairement, et jusqu'à la fin des temps, être un païen [1]. Pourquoi n'a-t-il pas prévu plus clairement la conquête du monde par le christianisme? Sans doute parce qu'il a été plus frappé des impossibilités du présent que des espérances de l'avenir. Peut-être aussi a-t-il voulu, dans un ouvrage apologétique, maintenir une très stricte distinction entre l'Empire et le christianisme, afin d'écarter des chrétiens tout soupçon de vues politiques et de rassurer complètement l'Empereur.

Au reste, son point de vue n'a rien qui nous étonne. Il ne concevait pas que l'Église pût sacrifier au siècle aucune de ses idées et lui faire les concessions nécessaires, qu'elle lui fera, au contraire, très bien. S'il admettait une transformation de l'Église, il l'imaginerait plutôt comme une réaction que comme un progrès [2]. Enfin, même pour un observateur attentif, l'Etat romain et les Romains, en général, pouvaient sembler assez peu disposés à s'entendre avec les chrétiens [3]. Ce n'est que beaucoup plus tard, quand il sera certain que le monde ne finit pas demain, que ceux-ci affirmeront la possibilité de cette entente [4] et concevront que l'Église chrétienne et l'État romain pourront un jour marcher côte à côte. Et encore, avant Constantin, ont-ils recours à une fiction : ils imaginent que l'adoption du christianisme par l'Empire modifiera le caractère de ce dernier et les circonstances dans lesquelles il vit, en même temps que ses exigences incompatibles avec la foi. Si l'Empire tout entier se faisait chrétien, nous disent les Pères qui envisagent cette éventualité, il n'aurait plus besoin de triompher de ses ennemis, car il n'aurait plus d'ennemis, couvert qu'il serait par la protection divine [5] ; les barbares perdraient leur férocité

1. Voy. le chapitre premier de cette *Étude*.

2. Cette impression ressort nettement de ses polémiques contre les psychiques, qui représentent pour lui l'Eglise officielle.

3. Celse, après Orig., *C. Celse*, VIII, 69, demande aux chrétiens s'ils prétendent que les Romains abandonnent leurs coutumes traditionnelles et se contentent d'adorer le Dieu des chrétiens, qui descendrait du ciel et combattrait pour eux. Il ajoute que l'exemple des juifs et des chrétiens eux-mêmes n'est pas, à ce point de vue, très encourageant, malgré les prétendues promesses de ce Dieu.

4 Certains d'entre eux avoueront franchement qu'ils la cherchent. Clem. Alex. (*Strom.*, II, 1, 2), dit même que, s'il entreprend de démontrer que les Grecs ont fait des emprunts aux Ecritures, ce n'est pas pour venger les chrétiens des accusations portées contre eux ; mais en vue du salut des accusateurs eux-mêmes et de ces philosophes qui savent tout (οἱ πάνσοφοι). Le même Clément, dans *Disc. aux Gent.*, X, 96, exhorte les païens à la foi nécessaire.

5. Orig., *C. Celse*, VIII, 70.

dans le triomphe universel de la religion chrétienne [1]; le monde passerait sa vie dans la paix et la tranquillité [2].

Entre la situation du christianisme telle que la voyait Tertullien et celle qu'établit l'édit de Milan, il y a eu des transitions qui ont préparé le changement de point de vue [3], lequel ne s'est point lui-même produit tout d'un coup [4]. Tertullien est encore sous l'impression de la réaction antonine qui, en affermissant l'État romain, a confirmé aussi son esprit, ses principes et ses exigences. Voilà pourquoi, en définitive, nous comprenons que l'*Apologétique* renferme une phrase qui s'applique bien au passé, convient encore au présent et ne précise pas l'avenir.

Au point de vue de l'Empereur, la doctrine d'ensemble de Tertullien, sur le respect dû au prince, semble rassurante [5]; elle est loin

1. Orig., *C. Celse*, VIII, 68.

2. Arnobe, *Adv. Nat.*, I, 6 : Quodsi omnes omnino qui homines se esse non specie corporum sed rationis intellegunt potestate, salutaribus eius pacificisque decretis aurem vellent commodare paulisper et non fastu et supercilio tumidi suis potius sensibus quam illius commonitionibus crederent, universus jamdudum orbis mitiora in opera conversis usibus ferri tranquillitate in mollissima degeret et in concordiam salutarem incorruptis foederum sanctionibus conveniret. — Optat de Milève en viendra à dire que l'Empire est l'asile des offices sacrés, de la pudicité et de la virginité, toutes choses qui ne se trouvent pas chez les barbares et qui n'y pourraient demeurer en sûreté si elles y étaient (Optat, *De schism. Don.*, III, 3).

3. Voir, sur ce point, les légendes relatives au christianisme de Philippe et notamment : *Vita et Passio S. Pontii*, 10 et ss. après Baluze, *Miscel.*, I, pp. 30 et s.

4. Sur l'impression produite sur les chrétiens par le triomphe, voy. particulièrement *Const. apost.*, VI, 24; chapitre intitulé : ὅτι καὶ διὰ Ῥωμαίων εὐδόκησεν ὁ Κυρίος τὸν τῆς δικαιοσύνης νόμον ἐπιδείκνυσθαι. Ce passage est visiblement postérieur au triomphe. Ce sont alors les païens qui continuent à affirmer qu'il y a incompatibilité fondamentale entre le christianisme et l'Empire. Sur ce point : Augustin, *Epist.*, III, cxxxvi, 2; *Augustino Marcellinus*, pour le prier de lever les derniers doutes d'un païen. A diverses objections, ce païen ajoute celle-ci : Tum deinde — dit-il — quod eius (du Christ) praedicatio atque doctrina, reipublicae moribus nulla ex parte conveniat; il démontre, par exemple, que le christianisme interdit la guerre et partant la défense de la patrie, saint Augustin dans sa réponse (*Ep.*, III. cxxxviii), explique qu'il faut entendre toutes ces restrictions selon l'esprit et non selon la lettre. Voir, d'ailleurs, la conclusion de la première partie de cette *Étude*.

5. Il ne faut pas oublier que les chrétiens produisaient sur l'Empereur l'impression d'une vaste société secrète et que quelques expressions qui leur étaient familières, comme *le règne de Dieu*, *le fils de David* etc., pouvaient lui faire croire qu'il s'agitait, parmi ces exaltés, quelque ténébreux dessein politique. Un mot des *Actes des apôtres* laisse entendre que les Juifs n'étaient pas fâchés d'accréditer cette illusion. A Thessalonique, ils essaient d'exciter les magistrats contre Jason, l'hôte de saint Paul, et ils leur disent : καὶ οὗτοι πάντες ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράσσουσιν, βασιλέα ἕτερον λέγοντες εἶναι Ἰησοῦν (*Actes ap.*, XVII, 7). On sait que Domitien fut ému par des bruits semblables, qu'il fit venir du fond de la Judée des parents de Jésus, qui y vivaient encore, et qu'il ne les renvoya qu'après que leurs propos, qu'il jugea incohérents, et leurs mains calleuses, l'eurent dûment rassuré : Gsell, *Domitien*, p. 313.

de diminuer son pouvoir et elle abonde dans le sens de ses aspirations plus ou moins secrètes. Le christianisme — ou du moins l'Église — et l'Empire sont faits pour s'entendre, mais le moment n'est point encore venu et Tertullien le sait. Il conçoit donc quelque chose d'absurde, quand il réclame une distinction nette et un bon accord complet entre Dieu, dont les exigences sont nombreuses, impérieuses, surtout exclusives et l'Empereur, qui, tout en étant délégué de Dieu, ne croit pas en lui, ne lui rapporte pas sa puissance et n'est point disposé à reconnaître d'autres droits que les siens propres.

IV. — Tertullien ne ménage pas les protestations de fidélité à l'Empereur, jusque dans ses ouvrages secrets : rien ne peut faire croire, par conséquent, qu'il n'est pas sincère en les faisant [1]. Il s'efforce même de démontrer qu'il n'est pas possible que le chrétien ne pense pas de l'Empereur ce que lui-même en dit [2]. Comment, en effet, le chrétien, qui n'est l'ennemi de personne, pourrait-il l'être de celui que Dieu a choisi pour régner ici-bas [3] ? L'élu du vrai Dieu n'est-il pas bien plus l'Empereur des chrétiens que celui des païens [4] ? Emporté par son sujet, Tertullien se laisse aller à écrire quelques phrases sentimentales qui nous semblent forcées, mais qui sont tout de même assez curieuses, en ce qu'elles rappellent le mot de Pline le Jeune que je citais plus haut [5]. Sans doute, disent-elles, il ne faut pas refuser à l'Empereur le titre de *Dominus*, car il a le droit de le porter, à la condition, bien entendu, qu'il ne lui soit point attribué dans le sens qu'il revêt quand il s'applique à Dieu ; qu'il le porte donc *communi more* [6] ; mais comme il vaudrait mieux que le *père de la patrie* se contentât de ce doux nom de *père*, que lui donnerait l'amour de ses enfants [7] !

1. *Apol.*, 30; 32; *Ad Scap.*, 2; *Scorp.*, 14; *De idolatria*, 15.
2. *Apol.*, 30; 32; 33; *Ad Scap.*, 2; *Scorp.*, 14, etc.
3. *Apol.*, 36; *Ad Scap.*, 1 et 2 : christianus nullius est hostis, nedum imperatoris, quem sciens a Deo suo constitui, necesse est ut et ipsum diligat et revereatur.
4. *Apol.*, 33 : Noster est magis Caesar a Deo nostro constitutus.
5. Pline, *Paneg.*, 2 : Nusquam ut Deo, etc. Voy. p. 29, n. 4.
6. Il est à peine nécessaire de faire remarquer que cette concession n'en est pas une, puisque c'est précisément dans le sens qui convient à Dieu que l'Empereur prétend être *Dominus*; si on donne au mot l'acception commune, il n'a plus rien du tout de caractéristique; c'est comme si on remplaçait *Sire* par *Monsieur*, pour parler à un monarque.
7. *Apol.*, 34 : Qui pater patriae est, quomodo Dominus est ? Sed et gratius est nomen pietatis quam potestatis. Etiam familiae magis patres quam domini vocantur. Tertullien n'ignore pas, d'ailleurs, qu'Auguste a repoussé le titre de *Dominus*; *Apol.*, 34 : Augustus imperii formator, ne dominum quidem dici se volebat; et hoc enim dei est cognomen.

Si tout cela sonne un peu faux, c'est qu'il y a une trop grande contradiction entre les rapports réels du christianisme et de l'Empereur et ceux que rêve Tertullien. Je crois cependant que cette conception de la monarchie paternelle, si conforme à l'idéal chrétien, est bien selon le cœur de notre auteur, mais, en bonne logique, elle suppose, au préalable, que le prince est chrétien, ce qui n'est pas.

Si maintenant nous nous plaçons en face des faits vrais et si nous essayons de réduire au détail des obligations qu'elles comportent les protestations de soumission et de respect, que nous venons d'examiner dans leur généralité, nous voyons combien elles sont vagues.

Les chrétiens doivent donc aimer le prince, le révérer, l'honorer; ils ne voudraient pas qu'il lui arrivât malheur [1]; ils prient Dieu de lui éviter les soucis et les tracas dans la vie, de lui épargner les complots, les émeutes, les guerres et les défaites [2]. Encore est-ce autant pour eux que pour lui qu'ils demandent tout cela à Dieu, car il est écrit : « Priez pour les rois, les princes et les puissances de la terre, si vous voulez vivre en paix [3]. »

Essayons, en effet, de pénétrer plus avant dans la pensée de Tertullien, examinons les considérations diverses, les restrictions et les réticences dont il a entouré les textes que nous venons de citer; précisons les quelques aveux qu'il laisse échapper dans les ouvrages destinés aux seuls chrétiens, et la contradiction entre le véritable pouvoir impérial et celui que conçoit Tertullien s'accroît de tout ce que perd sa théorie loyaliste.

Sans doute l'autorité de l'Empereur est légitime, étant voulue de Dieu; l'Apôtre le dit : les honnêtes gens n'ont rien à redouter de sa puissance, qui n'inquiète que les méchants [4]. Mais pourquoi

1. *Ad Scap.*, 2.

2. *Apol.*, 30. Ils demandent pour lui : domum tutam... senatum fidelem, etc. Il y a certes de l'ironie dans ces vœux, car les chrétiens demandent à Dieu pour le prince justement tout ce qui lui manque.

3. *Apol.*, 31. Orate pro regibus et pro principibus et potestatibus, ut omnia tranquilla sint vobis.

4. *Scorp.*, 14, qui n'est qu'un commentaire de *Rom.*, XIII, 4. Il convient de rapprocher de ce texte une phrase de Méliton qui développe une idée analogue : l'Empereur juste ne peut rien vouloir d'injuste : Δίκαιος γὰρ βασιλεὺς οὐκ ἂν ἀδίκως βουλεύσαντο πώποτε : Καὶ ἡμεῖς ἡδέως φέρομεν τοῦ τοιούτου θανάτου τὸ γέρας. (Méliton, *Apol.*, ap. Eus., *H. E.*, IV, 26, 6.) Il est bien entendu que Tertullien et Méliton laissent à part tout conflit religieux et que leur remarque ne porte que sur les questions de droit commun. Le contexte du *Scorp.*, 14, comme celui de la phrase de Méliton, ne laissent pas de doute à cet égard. C'est également ce qu'entend Athénagore, quand il dit que les chrétiens souhaitent la tranquillité dans l'Empire afin d'accomplir promptement ce qu'on leur ordonne. (Athen., *Leg.*, 37.) C'est en ce sens que Tertullien réclame le droit commun pour les chrétiens; *Apol.*, *passim*, not. 2 et *Ad Scap.*, 4 : Potes et officio iuris-

laisse-t-il employer contre les chrétiens des procédés illégaux? Pourquoi permet-il qu'on torture les confesseurs après qu'ils ont avoué? Pourquoi n'abandonne-t-il pas ces barbares moyens d'intimidation aux tyrans qui en avaient jusqu'ici le privilège? Ce n'est pas à l'Empereur lui-même que Tertullien s'adresse dans le passage de l'*Apologétique* où paraissent ces reproches [1], mais les magistrats qui commettent de tels abus de pouvoir ne s'y laissent pas aller à l'insu de l'Empereur; si celui-ci ne les ordonne pas, il pourrait toujours les empêcher; c'est pourquoi, sous les précautions apologétiques, c'est bien à l'Empereur que le reproche doit aller [2]. Il y a déjà quelque chose de très grave dans le seul fait de poser ces questions, parce qu'elles contiennent en germe un principe de distinction entre les empereurs; il en est parmi eux qui conserveront à leur pouvoir son caractère *civilis*, d'autres qui en feront une *tyrannica dominatio.*

Il y avait surtout une question sur laquelle Tertullien ne pouvait glisser, puisque c'était à propos d'elle que l'Empire et le christianisme étaient entrés en conflit. Il était bien d'affirmer que le pouvoir impérial, venant de Dieu, était inviolable et sacré; mais les païens et le prince lui-même ne devaient pas être touchés de cette considération du Dieu des chrétiens; à leurs yeux, elle n'affaiblissait en aucune manière leur doctrine de la divinité de l'Empereur [3]. C'était par le *génie* de l'Empereur qu'on jurait dans les circonstances solennelles et on avait fait, des formules usitées dans ce cas, une sorte de serment civique à l'usage des chrétiens. Or, la conscience chrétienne de Tertullien le forçait à nier, d'abord, qu'un pouvoir quelconque pût venir des Dieux; en second lieu, que l'Empereur fût Dieu; enfin, qu'il fût permis de jurer par le *génie* d'un homme, un *génie* étant un démon [4]. Cela revenait à nier le principe même sur lequel le pouvoir impérial prétendait se fonder, que de lui refuser obéissance sur ce point essentiel. Tertullien s'efforce bien de déguiser la difficulté, mais il ne parvient pas à la faire disparaître; les arguments qu'il y emploie sont de telle nature qu'il est souvent difficile de dire si on se trouve en présence de sophismes ou de plaisanteries.

D'abord les Dieux n'existent pas, ou ce ne sont que des hommes

dictionis tuae fungi, et humanitatis meminisse vel quia et vos sub gladio estis. (Le glaive de Dieu.)

1. *Apol.*, 2.

2. C'est celui qui ordonne qui est le véritable auteur de l'acte accompli; *De baptismo*, 11 : Semper is dicitur facere cui praeministratur.

3. *Apol.*, 13.

4. *Apol.*, 33; *De anima*, 27.

divinisés après leur mort par d'autres hommes [1], ou encore ce sont des démons immondes, qui se sont clandestinement glissés, sous des noms d'emprunts, dans des statues inanimées, pour recevoir des hommages sacrilèges et volés [2]. Tertullien hésite un peu entre ces diverses opinions, mais, qu'il s'arrête à l'une ou à l'autre, le résultat est le même. Si les Dieux sont des démons, ils sont méprisables et ne peuvent faire que du mal ; s'ils sont des hommes divinisés, ils ne peuvent rien ; ils peuvent moins encore s'ils n'existent pas. Dans tous les cas, l'Empereur leur est infiniment supérieur : il a la haute main sur eux ; il peut leur refuser les moyens d'existence, interdire les sacrifices qu'on leur offre, les laisser outrager dans leurs temples [3] et Tertullien n'est point à court de suppositions ou de remarques réjouissantes sur le compte de ces pauvres Dieux [4] : ils doivent être bien fiers, quand meurt leur maître, de le recevoir au milieu d'eux et de le voir enfin tomber à leur rang [5]. La foule païenne elle-même sait bien que l'Empereur est supérieur aux Dieux, car elle aime mieux se parjurer par Jupiter que d'invoquer en vain le nom du Maître ; elle a raison, et c'est de bonne prudence [6].

Cette prééminence que Tertullien accordait à l'Empereur sur tous les Dieux aurait pu flatter Caligula, qui, paraît-il, provoquait Jupiter à la lutte [7], mais elle ne changeait rien au fond de la question. Les agents tout puissants du prince réclamaient en son nom le sacrifice à sa divinité et le serment par son génie [8]. Alors Tertullien

1. *Apol.* 5 : Apud vos de humano arbitratu divinitas pensitatur. — *Apol.* 13 ; *Ad nat. ; De idol. passim.*

2. *De idol.* 5 ; 8 ; 15 ; etc. Voir le chapitre intitulé : *La religion.*

3. *Apol.* 13 ; 29 ; 30.

4. *Apol.* 13 ; 29. Nous retrouvons plus loin ces propos plaisants de notre auteur sur les dieux ; ils font d'ailleurs partie d'un fonds très banal, exploité par tous les chrétiens.

5. *Apol.* 13 : Accepto ferent Dei vestri immo gratulabuntur quod pares eis fiant domini sui.

6. *Apol.* 28 :... maiore formidine et callidiore timiditate Caesarem observatis quam ipsum de Olympo Iovem. Et merito si sciatis..... citius denique apud vos per omnes deos quam per unum genium Caesaris peieratur. De même. Min. Felix. *Octav.* 29 :... est eis tutius per Iovis genium peierare quam regis.

7. Suet. *Calig.*, 22.

8. Sur ce point, l'accord entre eux et les chrétiens était impossible ; Tertullien l'affirme avec une énergie particulière ; *Apol.*, 33 : Satis habeat appellari imperator. Grande et hoc nomen est, quod a Deo traditur. Negat illum imperatorem qui Deum dicit ; nisi homo sit non est imperator. Hominem se esse etiam triumphans in illo sublimissimo curru admonetur. Suggeritur enim a tergo : respice post te ! Hominem te memento ! *Ad Scap.*, 2 : l'Empereur vient immédiatement après Dieu, mais il n'est pas Dieu lui-même ; Tertullien ne saurait accorder davantage. Il est à peine besoin d'insister, tant l'opposition est évidente ; voici néanmoins quelques textes qu'on peut rapprocher de *Apol.*, 33 : S. Théophile, à peu près contemporain de Tertullien (Harnack, *G. A. C. L*, I, p. 496

a recours à un argument tout indiqué, car c'est celui de tous les mécontents sous une monarchie : de telles exigences ne viennent pas de l'Empereur ; il sait bien, *lui*, qu'il tient son pouvoir du vrai Dieu, dont il reconnaît la puissance [1]. J'ignore où Tertullien est allé chercher cette dernière affirmation : ou il l'a inventée de toutes pièces et elle marque simplement le désir qu'il aurait de la voir se réaliser, ou elle repose sur quelque légende, à laquelle ont pu donner naissance le refus par Auguste du titre de *Dominus* [2], la pseudo bonne volonté à l'égard des chrétiens d'Empereurs comme Tibère ou Sévère [3], les mystérieux temples sans Dieu d'Hadrien [4], la philosophie de Marc Aurèle et les prétendus témoignages d'admiration accordés par lui à la foi chrétienne [5]. Il s'agirait particulièrement de l'affaire fameuse de la *Legio fulminata*, dont Tertullien parle dans un autre endroit de l'*Apologétique* [6]. Je ne donne pas cette

et II, p, 319; Batiffol. *L. G.*, p. 101), écrit : *Ad Autol.*, I, 11, τοιγαροῦν μᾶλλον τιμήσω τὸν βασιλέα, οὐ προσκυνῶν αὐτῷ, ἀλλὰ εὐχόμενος ὑπὲρ αὐτοῦ. — Min. Felix, *Octav.*, 29 : Etiam principibus et regibus, non ut magnis et electis viris, sicut fas est, sed, ut deis, turpiter adulatio falsa blanditur. — Lactance, *Inst. div.*, II, 16, 3 et 4 : Hi sunt (les démons) qui fingere imagines et simulacra docuerunt, qui ut hominum mentes a cultu veri Dei averterent, effictos mortuorum regum vultus et ornatos exquisita pulchritudine statui consecrarique fecerunt et illorum sibi nomina quasi personas aliquas induerunt. Lactance en donne pour preuve que, lorsque les magiciens ont recours à ces démons, ils les appellent par leurs vrais noms et non pas par leurs noms d'emprunt. Les *Actes des Martyrs* nous fourniraient des exemples pratiques nombreux ; je me contente d'un seul très net, pour donner une idée du genre. Le *Praeses* s'adresse à l'inculpé : ait Bassus (Praeses) dominis nostris sacrificia rite solvenda sunt. Respondit Philippus : Docti sumus parere majoribus et obsequium Imperatoribus exhibere, non cultum. (*Passio S. Philippi episc.*, VI. (Ruinart).

1. *Apol.*, 30 : Nos enim pro salute imperatorum Deum invocamus aeternum, deum verum, deum vivum quem et ipsi imperatores propitium sibi praeter ceteros malunt. Sciunt quis illis dederit imperium, sciunt qua (qqs. mss. portent *quia*) homines, quis et animam, sentiunt eum esse deum solum in cuius solius potestate sunt, a quo sint secundi, post quem primi, ante omnes et super omnes deos..... Recogitant quousque vires imperii sui valeant et ita deum intellegunt, adversus quem valere non possunt, per eum valere se cognoscunt. Caelum denique debellet imperator, caelum captivum triumpho suo invehat, caelo mittat excubias, caelo vectigalia imponat, non potest. Ideo magnus est quia caelo minor est...

2. *Apol.*, 34.

3. *Apol.*, 5 ; *Ad Scap.* 4.

4. Renan, *Egl. Chrét.*, p. 43.

5. Renan, *M. Aur.*, p. 273.

6. *Apol.*, 5. En temps de soif, les prières des païens, disait la légende chrétienne, n'avaient pu obtenir d'eau ; celles des chrétiens avaient fait tomber à la fois la pluie sur les Romains et la foudre sur les Barbares ; Marc Aurèle avait officiellement constaté le miracle ; les mots : deum vivum quem etipsi imperatores propitium tibi praeter ceteros malunt, s'expliqueraient ainsi très bien. Il convient de rappeler qu'Apollinaire, dans son *Apologie* adressée à M. Aurèle, lui avait, au témoignage d'Eusèbe, rappelé le miracle de la *fulminata*. (Eus. *H. E.* V, 5, 4.) Nous reviendrons sur cette légende au chapitre suivant.

explication pour excellente, mais c'est la seule que je trouve pour comprendre l'étrange affirmation de notre apologiste. Il en formule d'ailleurs une autre, pour achever de justifier son attitude : l'Empereur, dit-il, sait bien qu'il n'est pas Dieu ; il ne veut pas l'être et c'est l'insulter gravement que de dire qu'il l'est [1]. Tout cela n'est qu'un médiocre quiproquo, un délayage du mot de Vespasien mourant : « Je sens que je deviens Dieu » [2] : L'Empereur ne saurait désirer mourir et c'est l'insulter que de l'appeler Dieu, parce que c'est avoir l'air de lui souhaiter la mort [3].

Tertullien est sans doute capable de se laisser entraîner assez loin dans l'hallucination spéciale aux apologistes ; toutefois, il me paraît difficile d'admettre qu'il ait cru un mot de tout ce qu'il avance là. Peut-être veut-il plaisanter ; l'ironie des anciens nous est souvent impossible à saisir. Peut-être aussi, malgré les faits qui lui donnent un démenti, ne faut-il voir, dans cet essai d'argumentation, qu'un faible artifice de rhéteur pour établir que les chrétiens sont sans reproche vis-à-vis de l'Empereur, pour diminuer les soupçons des païens et les inciter à la douceur ; les anciens Grecs n'appelaient-ils pas les Furies Euménides, pour quelque raison semblable ?

Les chrétiens, après le plaidoyer de Tertullien, n'en demeuraient pas moins, comme on disait alors, *inreligiosi in Caesares* [4], c'est-à-dire criminels de lèse-majesté. Tertullien essaie d'atténuer leur responsabilité, en démontrant qu'ils ne sont pas seuls coupables de ce crime, qu'ils ne sont même pas les plus coupables, ce qui n'est assurément pas une très solide raison [5]. Sans doute la plèbe romaine a tort, au point de vue de la morale chrétienne et des fictions gouvernementales, de cabaler contre l'Empereur, de le déchirer de ses mauvais propos et de ses libelles, au besoin de l'assassiner [6] ; mais cela ne prouve pas que les chrétiens aient raison, au point de vue de l'Empire, de refuser à l'Empereur des honneurs qui lui sont dus,

1. *Ad nat.*, I, 17 ; *Apol.*, 33 : non enim Deum imperatorem dicam, vel quia mentivi nescio, vel quia illum deridere non audeo, vel quia nec ipse se deum volet dici.

2. *Apol.*, 34 : Maledictum est antequam apotheosin deum Caesarem nuncupari.

3. *Ad nat.*, I, 17 : Immo qui Deum Caesarem dicitis, et deridetis, dicendo quod non est et maledicitis, quia non vult esse quod dicitis. Mavult enim vivere quam Deum fieri.

4. *Ad nat.*, I, 17. — Renan, *Evang.*, p. 291, fait très justement remarquer qu'il y avait à ce sujet chez les Romains un sentiment analogue au loyalisme anglais à l'égard du souverain de la Grande-Bretagne.

5. *Apol.*, 35 ; *Ad nat.*, I, 17.

6. *Apol.*, 35 ; *Ad nat.*, I, 17 : Agnoscimus sane romanam in Caesares fidem, nulla inquam coniuratio erupit, nullus in senatu, vel in palatiis ipsis sanguis Caesaris notum fixit, nulla in provinciis affectata maiestas... Si non armis saltim lingua semper rebelles estis.

ce qui est justement la question. Or, il est vraiment difficile à l'Empereur de se contenter des manifestations loyalistes que la discipline chrétienne[1] permet aux fidèles. Il était d'usage à Rome, comme chez nous, d'illuminer et de pavoiser les maisons lorsqu'il arrivait quelque chose d'heureux au prince ou à l'État. Chacun plaçait au-dessus de sa porte des lanternes et des branchages verts. Tertullien s'élève avec une extrême violence contre ces pratiques, et ses arguments, qui sont d'une très pauvre rhétorique, sont aussi très blessants, autant pour un simple citoyen romain que pour l'Empereur lui-même. Les païens, dit-il, ont mis toutes les parties de la porte sous l'invocation de quelque Dieu, les noms divins, qu'ils ont ainsi fabriqués, étaient, à l'origine, vides de sens, mais, aujourd'hui, les démons les ont empruntés, et illuminer la porte, c'est honorer les démons qui l'habitent. Il n'y a pas à en douter, car Dieu l'a sévèrement rappelé, dans une vision, à un chrétien qui avait oublié, avant que de partir en voyage, d'interdire à ses esclaves toutes manifestations de ce genre[2]. Puisque le chrétien a renoncé à la débauche, il n'a pas besoin de donner à sa demeure l'aspect d'un mauvais lieu. Tertullien fait donc bien de proclamer très haut que les chrétiens honorent l'Empereur, car, autrement, celui-ci ne pourrait être informé de leurs excellents sentiments que par leur silence. Sa discipline, à lui, était nécessairement plus exigeante. Mais obéir, illuminer, sacrifier, jurer, ce serait pour le chrétien tomber dans l'idolâtrie[3], perdre son âme, et, si l'Empereur ne sait pas borner ses ordres, le chrétien doit savoir jusqu'où sa conscience lui permet de les suivre[4].

Il appartenait aux hommes instruits de l'Église d'éclairer sur ce point les fidèles simples et hésitants; Tertullien ne s'en fait pas faute et ses conseils pratiques, dispersés un peu partout dans son œuvre, sont particulièrement groupés dans le *De idolatria* et le *De spectaculis*, véritables guides du chrétien dans la vie courante. Ce n'est point ici le lieu d'énumérer les restrictions très positives qu'il met à la soumission des frères vis-à-vis du gouvernement; elles seront examinées dans les chapitres suivants; il suffit de dire

1. *De idol.*, 15, en entier.

2. *De idol.*, 15 : Apud Deum in huius modi etiam de disciplina familiae nostrae aestimamur.

3. *De idol.*, passim, not. 15; *Ad Scap.*, 1 : Sacrificamus pro salute imperatoris sed Deo nostro et ipsius, sed quomodo praecepit Deus, pura prece...

4. *De idol.*, 15 : Igitur quod attineat ad honores regum vel imperatorum satis praescriptum habemus, in omni obsequio esse nos oportere secundum apostoli praeceptum subditos magistratibus et principibus et potestatibus, sed intra limites disciplinae, quousque ab idolatria separamur. — *Scap.*, 14 : développe l'idée : il faut rendre à César ce qui est à César, sans oublier que l'homme n'appartient qu'à son Dieu : solius autem Dei homo.

qu'elles placent Dieu lui-même en face du souverain terrestre, au point de les opposer l'un à l'autre presque constamment [1] et qu'elles semblent se résumer en une formule pratique, d'autant plus inquiétante que Tertullien ne la confie qu'aux seuls chrétiens : il n'y a rien de commun entre le camp de la lumière et le camp des ténèbres ; il est impossible de servir deux maîtres à la fois [2]. Sans doute, si on prend ce texte au pied de la lettre, les deux maîtres, c'est Dieu et le démon; mais le *génie* de l'Empereur est un démon ; les dieux de l'Empereur sont des démons; l'Empereur est païen et tous les païens sont dans le camp des ténèbres [3].

Alors, que penser de toutes les protestations que nous avons relevées au début de ce chapitre ? Sont-ce de simples mensonges destinés à donner le change aux Gentils? Des arguments plus ou moins spécieux d'avocat, comme ceux par lesquels Tertullien voudrait établir que l'Empereur croit au vrai Dieu? Doit-on, en définitive, s'en tenir aux seules remarques présentées aux chrétiens comme des règles de conduite, dans les ouvrages secrets? Ce serait, à mon sens, tomber dans l'exagération. Tertullien n'est point logique en cette affaire, ce qui lui arrive quelquefois, tout particulièrement quand il le fait exprès; mais il est sincère, au moins en ceci : il ne peut pas ne pas croire qu'une puissance, durable et stable comme l'Empire romain, ne soit voulue par Dieu, ainsi que le furent jadis les Empires de Ninive, de Babylone et des Perses ; croyant cela, il ne peut pas se lever contre l'œuvre de Dieu. Il prêche donc, non pas l'obéissance à l'Empereur, *il n'en parle pas* [4], mais le respect de sa dignité et, au besoin, l'amour de sa personne. Comme, d'autre part, l'Empire romain, de même que ces Empires disparus dont il a pris la place dans les desseins de Dieu, ne connaît pas celui qui lui donne la vie et exige de ses serviteurs des actes qui seraient des outrages à la majesté divine, il ne faut point les accomplir. Pourquoi en est-il ainsi ? Pourquoi, de la bouche du délégué de Dieu, des ordres peuvent-ils tomber qui sont contraires à la loi divine? Les hommes doivent l'ignorer : Dieu le veut sans doute comme une épreuve. La soumission théorique à l'Empereur

1. *Apol.*, 34 : Caeterum liber sum illi (imperatori), dominus enim meus unus est, Deus omnipotens et aeternus, idem qui et ipsius (imperatoris).

2. *De spect.*, 26 : Nemo enim potest duobus dominis inservire. Quid luci cum tenebris? Quid vitae et morti ?

3. *De corona*, 11 ; le paganisme c'est *castra tenebrarum*, l'Eglise chrétienne, *castra lucis*.

4. Il est, en effet, curieux de remarquer que, dans les textes où Tertullien proclame le plus haut la nécessité d'aimer, de révérer l'Empereur, de prier pour lui, le mot obéir ne se trouve pas : *Apol.*, 30, 31, 32, 33; *Ad Scap.* 2, etc.

reste d'ailleurs inviolée [1]. Au milieu des tortures qu'on lui inflige au nom du prince, le chrétien prie pour lui. Ce que Tertullien exige du fidèle, ce n'est pas la résistance, c'est l'abstention, chaque fois que sa conscience se sent engagée ; c'est le refus digne et respectueux de perdre son âme. Il reste à déterminer dans quel cas l'âme est en péril.

Évidemment cette position est assez étrange : elle n'est cependant pas unique dans l'histoire, car elle a toujours été et sera toujours celle d'une secte religieuse pacifique, mais très dogmatique, en face d'un gouvernement quelconque, particulièrement si ce gouvernement repose lui-même sur un fondement religieux [2]. Il n'en demeure pas moins vrai qu'il y avait pour l'Empereur quelque chose d'inadmissible dans cette prétention qu'affichaient les chrétiens de choisir entre ses ordres, qu'elle pouvait mener, qu'elle a effectivement mené Tertullien à prêcher, vis-à-vis du gouvernement impérial, une conduite que les pires ennemis de l'Empereur n'auraient pas désavouée.

V. — Les chrétiens ne pouvaient exprimer une autre opinion que celle de Tertullien sur les origines de la puissance humaine : les Empires viennent nécessairement de Dieu et cette conviction de principe détermine leur attitude officielle. Je ne veux, pour preuve de l'uniformité de leur point de vue, que ce mot des *Constitutions Apostoliques :* « Il vous faut révérer l'Empereur, sachant qu'il est l'élu de Dieu [3]. » Voilà un texte sans doute postérieur à l'édit de Milan, mais il va chercher son origine dans des écrits très anciens, dont les premiers éléments remontent peut-être au Ier siècle. Il nous prouve la constance de l'opinion et de la recommandation qu'il exprime : elle peut, sans invraisemblance, être mise dans la bouche d'un apôtre et elle est encore, au IVe siècle, règle essentielle de la morale politique des chrétiens ; elle trouve place dans une compilation qui se présente comme un guide de la vie pratique [4].

1. *Scorp.* 14 : ...ut tamen tunc rex honoretur, cum suis rebus insistit, cum a divinis honoribus longe est ; quia et pater et mater diligentur cum Deo, non comparabuntur.

2. Les Juifs, sous l'Empire, refusaient aussi de sacrifier à l'Empereur. De nos jours, les *Douchobors* du Caucase refusent d'obéir au tzar, particulièrement en tout ce qui touche au service militaire ; ils emploient les mêmes arguments que les premiers chrétiens et prennent une attitude très analogue : Tolstoï, *Lettre*, dans *le Temps* du 31 octobre 1898.

3. *Const. apost.*, VII, 16.

4. Les *Constitutions apostoliques* sont une compilation parfois très intéressante, mais d'un usage difficile et dangereux, à cause des difficultés insurmontables qu'on rencontre à dater ses diverses parties. Il est à peu près démontré

Il se produit bien, chez certains auteurs chrétiens, des opinions qui apportent quelques restrictions aux idées de Tertullien sur le fondement divin de la puissance impériale; mais, en réalité, elles ne portent que sur le caractère humain de cette puissance; je veux dire que certains chrétiens, tout en admettant que l'autorité impériale est d'origine divine, considèrent qu'elle est exercée par des hommes et participe en quelque chose de la faiblesse humaine, qu'elle peut, par conséquent, être critiquée sous ce point de vue. C'est ainsi qu'il convient d'expliquer quelques phrases, au premier abord surprenantes, et que nous rencontrons particulièrement chez Minucius Félix [1] et Origène [2]; le principe général de la délégation divine du pouvoir ne saurait être atteint par elles. J'en trouve la preuve dans quelques mots que prononce Denys d'Alexandrie, élève et ami d'Origène : il est interrogé — sous Valérien — par le gouverneur Émilien, qui lui demande d'adorer les dieux protecteurs de l'Empire et de renoncer à ce qui est contraire à la nature [3]; il répond que tous les hommes n'ont pas les mêmes dieux, que les chrétiens n'adorent que le Dieu unique, auteur de l'univers, qui a donné l'Empire aux deux Augustes, Valérien et Gallien, *très aimés de Dieu* [4]. Il faut vraiment qu'un homme soit très

aujourd'hui que les *huit* livres que comporte cet ouvrage sont de la même main, mais que cette main est celle d'un plagiaire, qui aurait combiné et arrangé divers traités antiques, tels que la *Didaché des douze apôtres*, peut-être du Ier siècle; la *Didascalie des douze apôtres*, peut-être de la première moitié du IIIe siècle; la *Constitution apostolique égyptienne*, peut-être de la fin du IIe siècle. Il semble également établi que le début du Liv. VII (chap. 1 à 32) est sorti de la *Didaché*, c'est-à-dire de la plus ancienne des sources que la critique moderne a retrouvées sous le démarquage du faussaire. Le texte cité dans la note précédente ne se trouve cependant pas dans la *Didaché*, mais il est absolument apostolique d'esprit. Sur les *Const. apost.*, leur âge, leurs sources, etc., voir particulièrement Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, Rottenburg, 1891; il s'écarte un peu des opinions généralement admises, qu'on trouvera résumées dans Batiffol, *L. G.*, p. 199 et dans Harnack, *G. A. C. L.*, I, pp. 542 et 777; II, p. 428.

1. Min. Félix, *Octav.*, 37 : La puissance humaine est somnio similis, antequam tenetur elabitur. Rex es : at tam times quam timeris, et quamlibet sis multo comitatu stipatus et ad periculum tamen solus es... Fascibus et purpuris gloriaris; vanus error hominis et inanis cultus dignitatis fulgere purpura; mente sordescere.

2. Orig. *C. Celse*, VII, 65, déclare qu'il y aurait beaucoup à dire sur l'origine de la puissance des princes, car il s'en trouve qui font de leur pouvoir un instrument de cruauté et de volupté; mais ce n'est pas le moment de traiter la question et, renvoyant à *Rom.*, XIII, 12, il ajoute que les chrétiens ne vont pas provoquer les puissances pour le plaisir d'attirer sur eux l'orage, qu'ils les respectent au contraire beaucoup.

3. Ap. Eus., *H. E.*, VII, 11, 7 : ἐπιλαθέσθαι τε τῶν παρὰ φύσιν.

4. Den. d'Alex., ap. Eus., *H. E.*, VII, 11, 8 : Ἡμεῖς τοίνυν τὸν ἕνα θεόν, τὸν δημιουργὸν τῶν ἁπάντων, τὸν καὶ τὴν βασιλείαν ἐγχειρίσαντα τοῖς θεοφιλεστάτοις Οὐαλεριανῷ καὶ Γαλλιενῷ σεβαστοῖς.....

aimé de Dieu (θεοφιλέστατος) pour recevoir de lui une telle autorité : quand il tombe, c'est qu'il perd la faveur divine. Il est certes étrange de voir ce titre de *très aimé de Dieu*, fréquemment employé plus tard [1] pour parler des hommes qui exercent une fonction sacrée, tels que l'Empereur chrétien ou les évêques, s'appliquer ici à l'Empereur païen ; c'est que la fonction qu'il a demeure divine, quel que soit celui qui en est chargé.

Au reste, si divine qu'elle fût, les chrétiens n'admirent jamais qu'elle conférât en toutes choses à l'Empereur une autorité absolue [2]. A Celse, prétendant que tout ce qui est sur la terre appartient au prince et que les hommes qui sont ses sujets ne jouissent que par sa grâce des biens d'ici-bas, Origène répond : « Eh bien, nous, nous disons que tout ce qui est sur la terre ne lui a point été entièrement donné et que, si nous jouissons de quelque chose dans cette vie, nous n'en jouissons pas par lui. Si, en effet, quelque chose de juste ou de bon nous arrive, c'est à Dieu et à sa providence qu'il nous faut le rapporter [3]. » Ce n'est pas de l'Empereur que nous vient le pain qui fortifie, le vin qui réjouit et l'huile qui parfume. C'est cette distinction entre Dieu et son lieutenant temporel qui permet seule aux chrétiens de ne pas obéir aveuglément aux ordres du souverain : celui-ci n'est pas dépositaire de toutes les volontés divines ; il en est de capitales qu'il ignore et que Dieu fait connaître aux chrétiens directement. Les *Actes des martyrs* nous permettent de nous rendre un compte exact de cette idée chère aux premiers fidèles et de ses applications pratiques. La répétition des formules qui s'y rapportent est si fréquente que, certainement, nous nous trouvons en présence d'une de ces questions sur lesquelles les futurs martyrs étaient exercés d'avance à faire des réponses uniformes [4]. « Je sais que l'Empereur est mon maître, dit Speratus, mais j'adore aussi mon maître le roi des rois, maître de tous les hommes. » « Nous rendons à César les honneurs qui lui sont dus en tant que César, dit Donata, mais... nous offrons aussi à notre Dieu ses honneurs et nos prières [5]. » C'est en

1. Basile, *Epist.*, I, 34 ; II, 52 ; Grég. Naz., *Epist.*, 19 ; ap. *P. G.* de Migne.

2. Min. Félix, *Octav.*, 37 : Quam pulchrum spectaculum Deo quum Christianus..... libertatem suam adversus reges et principes erigit, soli Deo, cuius est cedit !

3. Orig. *C. Celse*, VIII, 67. Δικαίως γὰρ καὶ καλῶς λαμβάνοντες, ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ τῆς προνοίας αὐτοῦ λαμβάνομεν.

4. Sur ce point, voir Le Blant *Actes des mart.*, p. 95 et son mémoire : *La préparation au martyre.*

5. *SS. Mart. scillit. acta procons.*, I. (Ruinart) : Speratus dixit : Ego imperatoris mundi genium nescio ; sed cœlesti Deo meo servio, quem nullus hominum vidit nec videre potest. Ego enim nec furatus sum aliquando ; sed quocumque emam, tributum do, quoniam cognosco eum Dominum meum ; sed adoro

ces termes que s'expriment deux martyrs d'Afrique, deux contemporains de Tertullien [1], et tous ceux qui les ont suivis dans la même voie parlent comme eux : il faut sans doute obéir à l'Empereur et prier pour lui, mais, quand il y a conflit entre lui et Dieu, mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes [2].

Il est extrêmement rare de rencontrer l'expression d'autres sentiments. Je veux pourtant signaler quelques exceptions ; mais, avant que de les accepter, il convient de faire deux réserves. D'abord les mots vifs qu'elles comportent, échappent à la bête humaine dans l'exaspération de la douleur; en second lieu, elles se rapportent toutes à la dernière grande crise de l'Église; elles sont de la veille du triomphe et rien ne nous prouve qu'elles n'ont pas été retouchées au lendemain, conformément aux habitudes de langage que les chrétiens prirent vis-à-vis des persécuteurs dès qu'ils furent victorieux [3]. Un martyr cilicien s'écrie : « J'ai maudit et je maudis encore les puissances et ces buveurs de sang qui ont bouleversé le siècle ; que Dieu, de son bras puissant les abatte, les écrase et les perde, afin qu'ils comprennent ce qu'ils font contre ses serviteurs [4] ! » Une femme condamnée à la prostitution ne peut

Dominum meum Regem regum, et omnium gentium Dominum. — d°, III : Tum Donata dixit : Honorem quidem Caesari tanquam Caesari; Deo autem nostro honorem et orationem offerimus.

1. Sur les martyrs Scillitains, voir particulièrement Aubé, *Étude sur un nouveau texte des Actes des mart. Scill.*, Paris, 1881. Du même : *Les chrét. dans l'Emp. rom.*, p. 203 et n. 1 ; Neumann, *Der röm. St.*, p. 284 ; Harnack, *G. A. C. L.*, I, p. 817 et II, p. 316 ; il soutient la date 180 contre Aubé, qui tient pour 200; Usener, *Acta mart. Scyllit.*, Bonn, 1881.

2. Denys d'Alex., ap. Eus. *H. E.*, VII, 11, 5 et 8. — Achatius (*Acta S. Achat.*, I, ap. Ruinart) affirme l'attachement des chrétiens à l'Empereur, en termes qui ne sont pas sans analogie avec ceux qu'emploie Tertullien : Assidua enim nobis est pro eo ac jugis oratio, ut prolixum aevum in hac luce conficiat, ac justa populos potestate moderetur : et pacatum maxime imperii sui tempus accipiat. Deinde pro salute militum et pro statu mundi et orbis. *Mais :* Quis homini sacra persolvat? — Dans *S. Cypriani Acta procons.* (ap. Ruinart ou Migne, *P. L.*, III, col. 1497 et s.), Cyprien exprime l'opinion chrétienne courante et répond au juge qui lui conseille de réfléchir : in re tam justa nulla est consultatio. — *Passio S. Phil. Episc.*, XI (ap. Ruinart) : Respondit Philippus... Imperatoribus vero per singulos annos parui et, cum justa imperant, parere festino. — Idée analogue dans *Acta S. Julii*, I (Ruinart). Je ne cite d'ailleurs ces quelques textes que comme exemples, car ils expriment des opinions qui reparaissent très souvent dans les *Actes des martyrs.*

3. L'auteur du *De morte persecut.* nous raconte que l'individu qui arrache l'édit de Nicomédie et est la première victime de la persécution de 303, accompagne son acte de railleries à l'égard des Empereurs : il se moque, par exemple, de leurs surnoms de *Gothiques* et de *Sarmatiques : De morte pers.*, 13. Mettez en face de ce texte, pour comprendre le progrès des sentiments chrétiens, la dédicace de la *Legatio* d'Athénagore : Αὐτοκράτορσι Μάρκῳ Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ, καὶ Λουκίῳ Ἀυρηλίῳ Κομμόδῳ, Ἀρμενιακοῖς, Σαρματικοῖς, τὸ δὲ μέγιστον φιλοσόφοις.

4. *Acta SS. Tarachi, Probi*, etc., IX (Ruinart). Andronicus dixit : Ego maledixi et maledico potestates et sanguinibibulos qui saeculum everterunt, quos

pas non plus se contenir et elle s'élève contre le tyran qui donne le gouvernement de ses provinces à des hommes si cruels [1].

Sur cette question de l'obéissance à l'Empereur et des limites qu'elle comporte dans la conscience chrétienne, c'est encore un texte des *Constitutions apostoliques* qui nous permet de préciser la tradition : « Soyez soumis aux Empereurs et aux puissances dans les choses qui plaisent à Dieu, car ils sont les ministres de Dieu et ils châtient les impurs; ne leur refusez pas la crainte que vous leur devez, ni aucun impôt, aucune contribution, aucun hommage, aucune collecte, aucun cens. C'est, en effet, l'ordre de Dieu que de ne rien devoir à personne, si ce n'est l'affection que le Christ a établie sur la terre au nom de Dieu [2]. » C'est, en somme, à cette formule qu'il convient de s'arrêter, car elle donne l'opinion moyenne. Je croirais même volontiers que, dans la pratique, les chrétiens ordinaires ne se faisaient pas prier pour dépasser un peu les bornes que leur fixaient ces prescriptions restrictives : la suite de cette étude nous montrera que ces chrétiens-là étaient souvent beaucoup plus mêlés à la vie païenne et même à la vie politique que l'Église ne l'aurait bien voulu. Sans insister davantage pour le moment, il semble qu'un mot de Tatien, que j'ai déjà signalé plus haut [3], et quelques phrases d'Origène permettent de saisir cette impression à deux époques différentes : « Il ne faudrait pas, dit Tatien, se faire par anticipation le serviteur de la royauté ou le flatteur des hommes en place; qu'ils attendent donc que les grands viennent à eux! » Origène, lui, pense que la faveur des puissances peut s'acheter trop cher, qu'il ne faut pas la rechercher et que le chrétien doit même lui résister quand elle prétend s'imposer à un tel prix [4].

Les chrétiens, ainsi que Tertullien le recommande, ont donc maintenu les règles qui avaient été dès l'abord posées par les Apôtres eux-mêmes, pour déterminer leur position à l'égard de l'Empereur. Il se peut qu'il y ait eu, chez certains d'entre eux, plus de restrictions personnelles que n'en comportaient stricte-

Deus brachio suo alto evertat et conterat et perdat et det super eos iram, ut sciant quid agant in servos Dei. Le même Andronicus affirme d'ailleurs que les Empereurs sont complètement dans l'erreur en adorant leurs dieux et que, ce faisant, ils sont impies : ἀσεβοῦσιν ὡς ἐμοὶ δοκεῖ. (Texte grec des mêmes *Acta*, III, dans Ruinart.)

1. Eus., *De Mart. Palest.*, VII, 5 (sixième année de la persécution de Dioclétien).

2. *Const. Apost.*, IV, 13. Ce livre appartient à la partie de la compilation vraisemblablement imitée de la *Didascalie des apôtres* (IIIe siècle ?). Remarquons en passant que l'auteur insiste sur l'impôt, mais n'insiste que sur lui.

3. Tatien, *Adv. Graec.*, 3.

4. Orig., *C. Celse*, VIII, 65.

ment les exigences de la foi, et qu'il se soit parfois élevé de leurs rangs des protestations, non seulement contre les abus du pouvoir, mais même contre la personne et l'autorité des Empereurs persécuteurs. Cependant les protestations ne furent sans doute jamais faites de sang-froid et, si nous en jugeons d'après les documents hagiographiques qui nous restent, elles furent très rares, même au milieu des tortures.

Il n'en sera plus de même après Constantin, parce que les chrétiens, ayant connu un Empereur selon leurs vœux, auront désormais plus de peine à ne point lui comparer les autres et il s'en suivra naturellement des distinctions dangereuses entre les personnes impériales. Sous Julien, un chrétien est sommé de sacrifier et le magistrat invoque la mission divine de l'Empereur, en citant la sentence chrétienne : « Le cœur du roi est dans la main de Dieu » ; mais le confesseur lui riposte : « C'est du cœur du roi connaissant Dieu qu'il est écrit qu'il est dans la main de Dieu et non du cœur d'un tyran qui adore les idoles [1]. » Ce chrétien n'admettait certainement pas que Julien fût le lieutenant de Dieu sur la terre.

Ce ne fut naturellement pas quand l'Empereur fut chrétien que les fidèles modifièrent leurs idées sur l'origine de la puissance impériale et l'honneur qu'on lui devait [2]. Seulement le problème de l'omnipotence de l'Empereur se posa peut-être plus menaçant qu'autrefois : il était naturel de résister à un païen qui contrariait les ordres du Très-Haut ; mais, devant les ordres d'un chrétien délégué de Dieu, que faire? Obéir aveuglément pouvait mener à l'absorption de l'Eglise par l'Empire. L'épiscopat, dès lors solidement organisé, vit le péril et lui tint tête assez pour maintenir une distinction suffisante entre le spirituel et le temporel. Sans doute, l'Empereur chrétien fut placé sous la sauvegarde directe de la foi

1. Passio S. Theodoreti, II (Ruinart) : Julianus comes dixit : Vel nunc time Deos, et fac quae ab Imperatore sunt jussa, quia scriptum est tibi : Cor Regis in manu Dei. Theodoritus respondit : Cor Regis cognoscentis Deum scriptum est esse in manu Dei, non cor tyranni adorantis idola. Cette *passio* est douteuse, mais peu nous importe, puisqu'il s'agit seulement pour nous d'établir, par le texte que nous lui empruntons, un sentiment chrétien postérieur au triomphe. Voir de même *De morte persec.*, 22 et 23, sur les crimes de Galère et le chapitre suivant de cette *Etude* : *les Empereurs*.

2. Optat., III, 3 : Merito Paulus docet orandum esse pro regibus et potestatibus etiam si talis imperator esset qui gentiliter viveret : quanto magis quod christianus, quanto quod Deum timens, quanto quod religiosus, quanto quod misericors, ut ipsa res probat. — Ambros., *Expos., evangel. sec. Luc*, IV, 73 ; et *Comment. in epist. ad Rom.*, vers. 6; — Hieron., *Ep.*, C, 16 ; — August., *Enarr. in Psalm.*, CXXIV, 7, expriment des idées analogues, qui se retrouvent d'ailleurs souvent dans leurs ouvrages et dans ceux de leurs contemporains.

et de l'Église; l'outrager, lui ou un de ses représentants, entraîna l'excommunication pour le laïque et l'amende pour le clerc [1]; il fallait néanmoins prendre des précautions contre les abus de pouvoir possibles [2], encore que saint Augustin proclame la nécessité de l'obéissance, même au prince injuste [3]. D'abord, l'Église affirma que l'Empereur était soumis à sa propre loi, ce qui était déjà une garantie contre l'arbitraire [4]. En second lieu, elle-même traça un portrait du prince modèle, patron des faibles, redresseur des torts, charitable et bienfaisant, surtout protecteur de l'Église, sachant s'entourer de sages conseillers et conservant à Dieu la foi catholique, également éloigné de l'injustice et de la faiblesse : c'est le modèle dont tout l'effort moral du clergé essaya de rapprocher l'Empereur [5]. Enfin, on affirma l'indépendance de l'Église par rapport à l'Empereur. C'est là une idée qui trouve son expression très nette chez saint Ambroise : « Les choses divines ne sont point soumises à l'autorité impériale. » Chacun chez soi; à l'Empereur le palais, à l'évêque l'église; à l'un les offices publics, à l'autre les offices sacrés [6]; l'Empereur a sans doute les lois dans sa main, mais il est soumis à Dieu et il doit sentir la responsabilité qui pèse sur lui [7]. Le douzième canon du concile d'Antioche défend au prêtre et au diacre déposés par l'évêque, à l'évêque déposé par le concile, d'en appeler à l'Empereur, sous peine de perdre tout espoir d'être

1. *Canones Apostol.*, LXXXIII. Ces *Canons* apocryphes sont vraisemblablement de la même main que les *Const. Apost.* On peut y puiser quelques renseignements utiles sur la façon de penser courante relativement à tous les sujets étrangers au dogme, vers la fin du IVe siècle; on ne saurait y recourir sur les questions dogmatiques qu'avec une extrême prudence. Voy. Batiffol, *L. G.*, p. 201 et références.

2. Ambr., *De offic. ministr.*, I, 35, 176 : Fortitudo sine iusticia iniquitatis materia est.

3. August., *Enarr. in Psalm.*, CXXIV, 7 : Les chrétiens soldats ont obéi à Julien infidèle, apostat, inique et idolâtre, au moins dans ses ordres qui ne contrariaient pas ceux de Dieu.

4. Ambr., *Epist.*, I, 21, 9 (Valentiniano) : Quod cum praescripsisti aliis, praescripsisti et tibi; leges enim imperator fert quas primus ipse custodiat.

5. J'emprunte ces traits à un petit ouvrage quelquefois attribué à saint Cyprien, mais évidemment postérieur au triomphe et intitulé : *De duodecim abusivis saeculi*, particul. 6 et 9; 11 et 12.

6. Ambros., *Epist.*, 19, 8 : Ea quae sunt divina imperatoriae dignitati non (sunt) subjecta. — Id., 19 : Noli te gravare, imperator, ut putes te in ea quae divina sunt imperiale aliquod ius habere. Noli te extollere, sed si vis diutius imperare, esto Deo subditus. Scriptum est : Quae Dei Deo, quae Caesaris Caesari. Ad Imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem Ecclesiae. Publicorum tibi maenium ius commissum est, non sacrorum. — Idée analogue dans *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis*, 35.

7. Ambr., *In Psalm.*, CXVIII, *Expos.*, 32 : Rex... etsi leges in potestate habet ut impune delinquat, Deo tamen subditus est : immo plus ipse debet, cui plus commissum est.

jamais relevés du châtiment [1]. L'Empereur est dans l'Église et non au-dessus de l'Église; c'est un principe que celle-ci affirme avec humilité, mais qu'elle sait maintenir avec constance, car elle se sent forte et les menaces ne l'ébranlent pas [2].

Une pareille prétention n'était peut-être pas tout à fait d'accord avec les faits, et telle était la destinée du christianisme qu'il ne devait guère cesser d'être persécuté par l'État que pour être absorbé par lui. La tentation était, en effet, grande pour l'État de mettre la main sur cette force dont Napoléon dira : « Quel *levier d'influence* ! » ; la tentation était grande aussi pour beaucoup d'hommes, que l'Église éleva à ses dignités, de jouer un rôle dans l'État, dût-il s'en suivre quelques fâcheux glissements dans la discipline ou même le dogme. Au reste, il n'y eut pas là qu'un jeu d'ambitions ou de vanités ; il y eut souvent, tant pour l'État que pour l'Église, nécessité d'une intervention du pouvoir temporel dans les affaires ecclésiastiques. L'Église n'est parvenue jusqu'à nous qu'au milieu de soubresauts douloureux; ses querelles intestines, après avoir longtemps amusé les païens, s'amplifièrent après le triomphe, au point de créer dans l'Empire des désordres très graves : il était impossible que l'État n'essayât pas de les faire cesser. L'Église elle-même, n'ayant à sa disposition que la force morale pour réduire les récalcitrants, sentit, en mainte circonstance, qu'elle y perdait son effort : elle céda tout naturellement au désir de triompher quand même, sans voir toujours combien la victoire qu'elle jugeait nécessaire lui réservait de périls : elle fit donc appel au bras séculier pour appuyer son intolérance, indispensable à sa durée. Ce furent les querelles nées dans l'Église, ou à côté d'elle, mais toujours à propos d'elle, qui favorisèrent l'intrusion de l'État dans ses affaires.

Dès l'époque de saint Cyprien, les dissentiments relatifs aux *lapsi* provoquèrent dans l'Église des polémiques très âpres, et l'évêque, s'élevant avec violence contre Fortunat et Félicissime, partisans de l'indulgence exagérée, s'écriait : « Les laïques verront à y pourvoir [3] ». Les laïques, ce sera bientôt l'État et c'est à lui que saint Augustin s'adresse dans sa lettre célèbre à l'évêque donatiste Vincentius : il assimile les hérétiques aux païens, contre lesquels

1. *Conc. Ant.*, XII, ap. Mansi, II, 1313 et s.
2. Ambr., *Sermo c. Auxentium de basil. trad.*, 36 : Imperator intra ecclesiam non supra ecclesiam : bonus enim imperator quaerit auxilium ecclesiae, non refutat. Haec, ut humiliter dicimus, ita constanter exponimus. — Optat., *De schism. Don.*, III, 3 : non enim respublica est in ecclesia, sed ecclesia in republica, id est in imperio romano.
3. Cypr., *Epist.*, 59, 13. Cornelio fr. : viderint laïci hoc quomodo curent.

on a fait des lois sévères « que tout le monde approuve [1] ». L'intervention de l'État dans de semblables circonstances était un fait accompli au lendemain même du triomphe et dès le règne de Constantin; la malheureuse affaire des Donatistes lui ouvrait la porte toute grande [2]. Enfin l'Église, en acceptant les largesses de l'État, au besoin en les sollicitant, établit entre elle et lui un lien nouveau et tout aussi dangereux pour elle que tous les autres [3].

Voilà donc ce que sont devenues les idées de Tertullien et voilà à quel résultat pratique elles ont abouti. Je ne prétends d'ailleurs pas que la main mise de l'État sur l'Église, et la déviation du christianisme, qui s'en suivit, soient en germe dans ses écrits : j'ai voulu seulement montrer où se plaçaient ses opinions dans la longue chaîne d'impressions, de sentiments, de doctrines et de faits, qui mène du premier contact officiel et pacifique entre l'Empereur et le christianisme, jusqu'à l'union inégale qui suit le triomphe. La position qu'y occupe Tertullien n'est point singulière; il n'est qu'un anneau d'une tradition constante, qui, fondée sur l'affirmation de l'origine divine de la souveraineté humaine, conduit presque fatalement à la subordination réelle de l'Église à l'État. L'Empereur chrétien du Bas-Empire est à peine moins Dieu que l'Empereur païen de jadis; et, dans la réalité, son caractère divin est plus précis, plus ferme, plus sincèrement accepté que la déification sur terre du souverain du second siècle; la tradition païenne a survécu au paganisme ; elle s'est transposée, mais l'Empereur n'y a pas perdu. Tertullien ne pouvait guère deviner un résultat, qui est de ceux qu'on comprend plus qu'on ne les prévoit, mais tout autorise à croire qu'il ne l'aurait pas trouvé de son goût s'il l'avait vu; non pas que la conception d'un pouvoir absolu, appuyé sur l'église de Dieu et la protégeant, ait été pour lui déplaire, mais parce que son intransigeance, ou, si l'on veut, son rigorisme, n'aurait pas accepté les nombreuses et graves concessions que l'Église dut faire, pour fonder un compromis durable entre elle et l'État : il est donc vraisemblable qu'il se serait révolté contre cette sécularisation de l'Église et aurait ajouté quelque hérésie à celles qui lui ont fait refuser la canonisation.

1. August., *Epist.*, II, 93. Dilectissimo fr. Vincentio. Voir également : *Epist.*, II, 100, au proconsul d'Afrique.
2. Eus., *H. E.*, X, 5, 18 et s.; X, 5, 21 et s.
3. Eus., *H. E.*, X, 6, 1 et s.; X, 7, 1 et s.

CHAPITRE III

LES EMPEREURS

I. Principes d'après lesquels Tertullien juge les Empereurs morts. — II. Ses opinions sur ces princes; la légende de Tibère; les bons et les mauvais empereurs; difficultés que soulèvent ses affirmations au sujet de la politique chrétienne de Trajan, de Marc-Aurèle et de Sévère. — III. Attitude de Tertullien à l'égard des Empereurs vivants. — IV. Opinions des chrétiens sur les Empereurs postérieurement à Tertullien.

I. — Si nous quittons le domaine de la théorie, où Tertullien lui-même s'est placé, si, après avoir déterminé l'opinion qu'il a de l'Empereur, nous essayons de comprendre ce qu'il pense des Empereurs, nous voyons que ce n'est pas seulement entre leurs actes, mais aussi entre leurs personnes qu'il prétend faire un départ. L'amour qu'il professe pour l'Empereur vivant ne s'étend pas à tous les Empereurs morts et s'il s'en trouve, dans le nombre, qui lui paraissent mériter des éloges, il en est d'autres aussi qu'il couvre d'opprobre et rejette dédaigneusement aux païens [1]. Il n'y avait point du reste grande originalité à faire ce choix, car les Romains eux-mêmes ne se croyaient point tenus à la vénération à l'égard de tout prince défunt : le respect absolu n'était dû qu'au *divus*.

Aux yeux de Tertullien, peu importe d'abord l'origine, la naissance des Empereurs; il fait seulement remarquer, au milieu d'un raisonnement quelque peu sophistique, que les Romains ne craignent pas pour leurs princes les noms mêmes de leurs ennemis [2]; mais comme le choix de Dieu justifie tout, il n'a pas à résis-

1. *De pallio*, 4. Parlant de ces Césars qui, dit-il, ont été aussi infâmes que Sardanapale, Tertullien établit la nuance suivante : Tacendum autem ne quid et illi (Sardanapale) de Caesaribus quibusdam *vestris* obmussitent pariter propudiosis... Ce ne sont donc pas *des* Césars impurs : ce sont *vos* Césars : Tertullien les répudie; il est vrai que tout le monde en faisait autant.

2. *Ad nat.*, I, 17 : Voici le raisonnement : vous nous reprochez d'être des ennemis du peuple romain (hostes populi) ; mais vous allez vous-même chercher des Césars parmi des nations qui ont été vos ennemies : Ita vero sit, cum

ter davantage. Son principe de critique est très simple : il juge les Empereurs d'après leur attitude vis-à-vis des chrétiens. Ceux-là ont été *bons*, qui, consciemment ou non, ont obéi à la loi de Dieu ; c'est-à-dire n'ont pas persécuté ses serviteurs. Ceux-là, au contraire, ont été *mauvais* qui les ont persécutés. Reste à savoir si la conduite qu'il prête en ceci aux différents princes est bien toujours celle qu'ils ont réellement tenue.

Il y avait un certain nombre d'Empereurs dont le nom restait entouré d'une auréole de gloire et dont le règne, toujours regretté, avait sa légende [1]; il en était d'autres, au contraire, dont le souvenir était néfaste et dont le nom maudit, martelé sur tous les monuments, portait malheur à qui le prononçait. Quel triomphe pour l'Église militante si elle pouvait établir que les bons princes l'avaient protégée, ou du moins largement tolérée et que les mauvais seuls l'avaient inquiétée ! C'est tout justement ce que voulut prouver Tertullien.

Remarquons d'abord qu'il a pu être sincère et se tromper, car l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'Empire romain était, dès lors, tellement encombrée de racontars et de documents faux qu'il n'était point facile de savoir à quoi s'en tenir. Il est possible aussi que son tempérament d'avocat l'ait poussé à arranger ce qu'il croyait être la vérité [2].

Il part donc de ce principe : les Empereurs persécuteurs doivent être parmi ceux que la tradition déclare tyrans [3]; tous ceux qui ont laissé de bons souvenirs doivent avoir protégé les chrétiens ou les avoir tolérés [4]. Il est clair qu'au point de vue apologétique

ex vobis nationibus quotidie Caesares et Parthici et Medici et Germanici fiant. Ce qui veut simplement dire, si cela veut dire quelque chose : vous donnez tous les jours à vos Césars les noms de *Parthici*, etc., et ils se font gloire de porter le nom de vos ennemis; ils ne sont pourtant pas vos ennemis ; de même les chrétiens, etc...

1. Le prestige du nom d'*Antonin* reste longtemps vivace : Sévère et Caracalla, en affectant d'entourer ce nom de vénération, tiennent sans doute grand compte du sentiment public. Voy. Wirth, *Quaestiones Severianae*, p. 10 : Ceulenecr, *Sept. Sev.*, p. 96 ; Réville, *Relig. à Rome*, p. 1 ; Lampride, *Diadumène*, 1 ; 2 ; 3 ; 6 ; Spartien, *Sev.*, 19 ; Capitolin, *Macrin*, 3 ; Lampride, *Heliog.*, 1 ; 3. — La statue de Marc Aurèle était encore, au IVe siècle, parmi les images des dieux pénates dans de nombreuses maisons : Capitolin, *Marc Aur.*, 18 ; Réville, *Relig. à Rome*, p. 31, n. 1.

2. Il est impossible, d'ailleurs, de ne pas faire un rapprochement entre les affirmations souvent si médiocrement fondées des Apologistes et la pieuse candeur qui fit, aux premiers siècles, publier sous le nom d'hommes apostoliques les livres les plus manifestement apocryphes. Dans un cas, comme dans l'autre, il s'agit avant tout de servir la foi.

3. *Apol.*, 5 : Tales semper nobis insecutores, iniusti, impii, turpes, quos et ipsi damnare consuestis, a quibus damnatos restituere soliti estis.

4. *Apol.*, 5.

prouver que telle est bien la vérité serait un grand avantage acquis : les chrétiens gagneraient du coup, non seulement le bénéfice d'approbations autorisées et respectées, mais encore celui des mesures de clémence ou de réparation qui suivaient d'ordinaire les mauvais règnes [1].

Dans le détail des opinions de Tertullien sur les divers Empereurs, bons ou mauvais selon la tradition commune, on peut trouver des nuances; c'est ainsi qu'il reste au fond de son cœur une certaine animosité contre Trajan, à cause de la lettre à Pline, qu'un chrétien ne pouvait aisément lui passer [2]. Il a, d'autre part, comme un reste d'indulgence pour Domitien, parce que ce prince, disait-on, avait été relativement favorable aux fidèles; sans doute aussi parce que la légende voulait que, sous son règne, le christianisme eût approché tout près du trône [3]. De Caracalla, il ne parle qu'en termes discrets et élogieux; mais ne disait-on pas qu'il avait été élevé par une chrétienne? Et, d'ailleurs, il vivait. Malgré ces exceptions, et quelques autres semblables, la distinction établie par Tertullien entre les Empereurs reste entière dans son principe.

Le point de vue auquel s'étaient placés les apologistes ses prédécesseurs est, au reste, semblable. Ils protestent de leur fidélité à l'égard de l'Empereur vivant et ils se montrent sobres de remarques sur les Empereurs morts, que la divinisation fait respectables. Tout au plus se laissent-ils aller à dire que le prince mal disposé pour les chrétiens, est mal informé et à en appeler à sa sagesse des mauvais rapports qu'il a reçus [4]. Ils ne sortent de leur réserve que pour malmener ceux des Empereurs que l'opinion courante ou la tradition officielle abandonnent sans défense [5]. Encore Méliton affirme-t-il que Néron et Domitien ont été trompés par des ennemis des chrétiens [6]. Ces apologistes font volontiers appel aux textes officiels et les produisent devant l'Empereur, alors même qu'ils

1. *Apol.*, 5.
2. *Apol.*, 2.
3. Sur la question de Flavius Clemens, voir particul. Neumann, *Der Röm. St.*, p. 7 et Funk, *Titus Flavius Clemens*, ap. *Theolog. Quartalschrift*, 1879, H. III.
4. Méliton, ap. Eus., *H. E.*, IV, 26, 5 et 6, affirme une soumission extraordinaire quand il dit à l'Empereur : Καὶ εἰ μὲν σοῦ κελεύσαντος ταῦτα πράττεται, ἔστω καλῶς γινόμενον. Δίκαιος γὰρ βασιλεὺς οὐκ ἂν ἀδίκως βουλεύσαιτο πώποτε. — Athenagore, *Leg.*, 2, vante l'amour de la vérité et l'amour de la science, dont l'Empereur fait profession (Τὸ φιλομαθὲς καὶ φιλάληθες); 1 et 2, il insiste sur la juste popularité de Marc Aurèle et de son fils; 17, 23 et 31, il répète, sous des formes diverses, que Marc Aurèle et Commode sont les hommes les plus instruits et les plus éclairés de leur temps. — Justin, *II Apol.*, 2, proteste contre les arrêts du juge Urbicus au nom de la philosophie de l'Empereur.
5. Eus., *H. E.*, III, 20. Il se sert d'Hégésippe.
6. Méliton, ap. Eus., *H. E.*, IV, 26, 9.

sont douteux ou faux, ce qui, d'ailleurs, met leur bonne foi hors de discussion. C'est ainsi qu'Apollinaire rappelle à Marc Aurèle le miracle de la *Legio Fulminata* [1], que Méliton et Justin s'appuient sur des lettres d'Antonin et d'Hadrien, deux princes — à leur avis — très favorables aux fidèles [2]. Tous essayent d'établir que les bons Empereurs ont toujours eu, à l'égard des chrétiens, les dispositions les meilleures. C'est là précisément le point de vue où se place Tertullien; on comprend sans peine qu'il s'y soit tenu, mais il nous faut déterminer s'il dit réellement ce qu'il pense quand il avance certaines affirmations au premier abord audacieuses. Je ne me demande pas tant si les Empereurs loués par Tertullien ont, ou n'ont pas, persécuté, que si Tertullien a cru sincèrement ce qu'il en a dit et cette question veut être prise par le détail [3].

II. — Un premier point était à régler : Quels avaient été, dès le début, les rapports du christianisme et des Empereurs ? Puisque le Christ était mort pour tous les hommes [4], puisque la religion qu'il

1. Eus., *H. E.*, V, 5, 4. — Renan, *M. Aurèle*, p. 273, résume cette affaire de la *Fulminata* et donne en notes quelques réferences qui permettent de reconstituer la version païenne de l'incident. De même Aubé, *Hist. des Pers.*, I, pp. 364 et s. Au reste, la question a été, ces années dernières, reprise et discutée de nouveau, à propos de l'interprétation du bas-relief de la colonne Trajane qui, selon l'opinion commune, représente l'épisode origine de la légende. Voir particulièrement : Domaszewski, *Das Regenwunder der Marc Aurelsäule*, ap. *Rhein. Museum*, 1894, p. 612 et s.; un article de Mommsen paru sous le même titre dans l'*Hermès*, XXX, p. 91, et celui de Harnack : *Die Quelle der Berichte über das Regenwunder im Feldzuge M. Aurels gegen die Quaden*, ap. *Sitzber. d. Berl. acad.*, 1894, p. 835.

2. Il s'agit surtout de la lettre d'Antonin au κοινόν d'Asie et du rescrit d'Hadrien à M. Fundanus. — Justin, cite à la fin de la *I Apol.*, le rescrit à Fundanus, reproduit par Eus., *H. E.*, IV, 9; Méliton, ap. Eus., *H. E.*, IV, 26, 9, parle aussi de ce rescrit. — La lettre d'Antonin est également citée par Justin à la fin de la *I Apol.*; par Eus., *H. E.*, IV, 23. — Méliton, ap. Eus., IV, 26, 9, parle de lettres du même prince aux habitants de Larissa, de Thessalonique, d'Athènes et à tous les Grecs, pour réprimer les tumultes excités contre les chrétiens. — L'authenticité de ces textes est fort douteuse ; toutefois, le rescrit à M. Fundanus peut être regardé comme authentique et l'est généralement. La lettre d'Antonin au κοινόν d'Asie n'est guère défendue que par Harnack, *Das Edict des Antoninus Pius*. (*T. u. U.*. 1895.) — Sur le vrai caractère de ces productions de documents, voy. Allard, *Christ. et Emp.*, p. 43.

3. Sur la question des persécutions, que je ne saurais reprendre toute en quelques pages, je renvoie à trois ouvrages qui me semblent présenter assez bien le résumé des diverses opinions soutenues : Neumann, *Der röm. St.* — Allard, *Christ. et Emp. rom.* — Boissier, *La Fin du pagan.*, *Appendice* du tome I. — On peut, de même, consulter avec fruit trois articles : Renan, *Hist. des persée. de l'Égl.*, ap. *Journ. des Savants*, nov. et déc. 1876. — Boissier, *Essais d'hist. relig.; un dernier mot sur les persécutions*, ap. *Revue des Deux-Mondes*, 15 fév. 1886. — D. Cabrol, *Les derniers travaux sur les persée. de l'Égl.*, ap. *Rev. des Quest. histor.*, 1er oct. 1891. — Ces articles permettent assez bien de suivre les polémiques que la question a soulevées depuis une trentaine d'années.

4. *Adv. Marc.*, V, 17; *De corona*, 12.

avait fondée avait des prétentions à l'universalité et qu'elle se présentait comme une religion révélée [1], pourquoi n'avait-elle pas illuminé l'Empereur qui régnait lorsqu'elle avait paru dans le monde? Une si éclatante conversion eût été, pour le Christ, un meilleur moyen de prouver la puissance de sa grâce et de faire triompher la foi, que de recruter indéfiniment des fidèles parmi les savetiers, les foulons et les esclaves [2]. Il fallait, dans l'intérêt du christianisme, que ses apologistes lui trouvassent des débuts officiels glorieux ; il fallait surtout que l'Empereur n'eût pas ignoré le christianisme naissant, que ce ne fût pas lui qui, seul, de son propre mouvement, eût refusé de proclamer la divinité du Christ. Reconnaître un tel pouvoir à l'Empereur, c'eût été rabaisser singulièrement la puissance de persuasion du Maître et le soumettre au jugement d'un homme. Il ne fallait pourtant pas non plus que ce fût par la volonté explicite de Dieu qu'une semblable profession de foi impériale n'avait pas été faite ; car enfin, pourquoi se serait-il sacrifié pour tous les hommes dans la personne de son Fils, s'il entrait dans ses desseins que ceux-là qui gouvernaient le monde ne comprissent jamais son sacrifice et persécutassent sans trêve ceux qui le comprendraient? La manière dont Tertullien raconte et explique le premier contact entre le christianisme et un Empereur, nous fait saisir l'idée qu'il a des rapports ultérieurs des chrétiens et des Empereurs.

C'était Tibère qui régnait quand le Christ était mort; il avait reçu de Syrie des renseignements qui lui révélaient que le crucifié était vraiment Dieu et il avait proposé au Sénat de reconnaître sa divinité. Le sénat, vexé de n'avoir pas eu l'initiative sur une question qu'il pouvait seul régler, avait refusé et Tibère n'avait pas osé passer outre, parce que les accusateurs des chrétiens lui avaient fait peur [3]. Mais, les sénateurs eux-mêmes n'avaient point agi de leur propre mouvement, ils avaient été poussés par le démon, dont ils partageront les tourments au jour du jugement dernier [4].

D'où vient cette histoire étrange? Un mot que Tertullien dit ailleurs nous permet de l'entrevoir. Ce serait Pilate, déjà chrétien dans le cœur, qui aurait renseigné Tibère sur le Christ [5]. On s'est demandé si Tertullien avait eu connaissance du document que

1. *De cor.*, 12; *Adv. Jud.*, 9 ; *Adv. Marc.*, III, 14 ; V, 18 ; cette question a été traitée au chapitre I.

2. Renan, *M. Aur.*, pp. 360 et s. — Origène, *C. Celse*, passim, note III, 49, 50, 51, 59, etc.

3. *Apol.*, 5.

4. *De spectac.*, 30 ; *De fuga*, 2. — Même idée chez M. Félix, *Octav.*, 27.

5. *Apol.*, 21 : Ea omnia super Christo Pilatus et ipse iam pro sua conscientia Christianus, Caesari tunc Tiberio nuntiavit.

nous appelons les *Actes de Pilate*, si même il n'aurait pas vu quelqu'autre pièce, plus ou moins analogue, que nous n'aurions plus; nous n'en savons rien [1]. L'affirmation de Tertullien ne prouve nullement qu'il ait vu un texte; il a pu se contenter de reproduire une légende courante de son temps et mise en forme beaucoup plus tard, authentifiée pour ainsi dire par un document plus ou moins pastiché d'un modèle antique [2]. Les polémistes ne sont point, d'ordinaire, des érudits et ne sont point très méticuleux sur la critique de leurs preuves. Il est probable, d'ailleurs, que si Tertullien avait eu en mains un tel texte, il n'aurait pas procédé par allusion discrète; il l'aurait cité et commenté, car, en l'espèce, l'opinion de Pilate, magistrat et témoin oculaire, devait être d'un poids très lourd.

La légende de Pilate, reprise souvent par les chrétiens après le triomphe [3], ne nous est relatée avant Eusèbe que par Tertullien : ce pourrait être un argument pour conclure au caractère oral de

1. Sur ce point, voy. Batiffol, *L. G.*, p. 40 et surtout Harnack, *G. A. C. L.*, I, p. 21; Tischendorf, *Evang. Apocr.*, pp. LIV et s. — Renan, *Egl. Chr.*, p. 347, incline à reconnaître les *Acta Pilati* dans la première partie de l'*Evangile de Nicodème*; on y retrouverait assez bien, selon lui, les *citations* de Justin et de Tertullien. Je ne vois pas trace de citation chez Tertullien; il y a seulement une allusion à un texte qu'il ne paraît pas avoir eu sous les yeux en écrivant.

2. Tels que nous les avons, les *Acta Pilati* sont vraisemblablement du début du Ve siècle ou de la fin du IVe; voy. Batiffol, *L. G.*, p. 41, n. 1, pour la bibliographie de la question et Harnack, *G. A. C. L.*, II, pp. 603 et s. M. H. met en parallèle une partie d'*Apol.*, 21, et le double texte grec et latin de la *Lettre* de Pilate donnée par Tischendorff (*Evang. Apocr.*, p. 413; *Acta Apost. apocr*, p. 16) et Lipsius (*Acta Apost. apocr.*, p. 196); et il conclut à une parenté entre le texte de l'*Apologétique* et celui de la *Lettre*; elle est au premier abord évidente. Mais, dit M. H., deux hypothèses sont possibles : ou Tertullien a connu la lettre, ou l'auteur de la lettre l'a fabriquée en démarquant le chapitre de l'*Apologétique*. Il penche pour la seconde, car, en faveur de la première, il ne voit qu'un argument : c'est l'air d'antiquité de la pièce et l'imitation de Tertullien suffirait très bien à donner cette impression. En faveur de la seconde hypothèse, il avance que si Tertullien avait eu un semblable document à sa disposition, il n'aurait pas manqué de le proclamer; il aurait précisé les emprunts qu'il lui faisait. Comme il n'a pas procédé ainsi, il faut conclure que son récit est construit avec des données purement traditionnelles. M. H. pense que la *Lettre* peut être une imitation de la version grecque de l'*Apologétique* dont parle Eusèbe et étudiée par M. H. lui-même dans *T. u. U.*, VIII, H. 4. — J'accepte pleinement l'hypothèse de M. H., car il me paraît impossible que le développement d'*Apol.*, 21 soit sorti de la *Lettre* sans que Tertullien l'ait dit.

3. Entre autres, Eus., *H. E.*, II, 2; Orose, VII, 4; J. Chrysost., *Homil.*, XXVI; Greg. Turon., I, 24 : Pylatus autem gesta ad Tiberium Caesarem mittit et ei tam de virtutibus Christi quam de passione vel resurrectione eius insinuat. Quae gesta apud nos hodie retenentur scripta. Tiberius autem hoc ad senatores recensivit. Quod senatus cum ira respuit quod non ad eum primitus advenissent. — Quand Grégoire de Tours parle de *scripta*, il peut viser les *Acta Pilati* que nous avons et en même temps s'inspirer de Tertullien; il ne s'ensuit pas que Tertullien ait eu aucune espèce d'*Acta* entre les mains.

cette tradition à la fin du second siècle. Si on admet qu'Eusèbe lui-même [1] n'a fait que s'appuyer sur l'autorité de Tertullien, sans avoir plus que lui un texte sous les yeux et que les affirmations de Justin, sur les documents officiels transmis à Rome après la mort de Jésus, demeurent vagues et sans garantie [2], l'hypothèse devient très plausible. C'est l'opinion que j'en ai. Il est peu probable que Tertullien ait inventé une pareille légende de toutes pièces : il est plus admissible qu'elle avait cours parmi les chrétiens de son temps et qu'il l'a rapportée sans la vérifier. Cette précaution pouvait, d'ailleurs, lui être impossible à prendre, si le rapport de Pilate était supposé secret et connu seulement par *on dit*.

Quoi qu'il en soit, tout ce que nous savons de Tibère contredit le récit de Tertullien [3]. Cet Empereur nous paraît, en effet, avoir affirmé avec beaucoup d'énergie le principe de la vieille religion d'Etat et nous savons qu'il ne fut pas tendre aux religions orientales, parmi lesquelles se rangeait naturellement le christianisme [4]. Il est donc aussi vraisemblable que possible que la légende est fausse. Que Tertullien l'ait crue vraie ou non, il nous importe assez peu ici ; nous n'avons à en retenir que deux points : C'est d'abord que, de Tibère, le premier empereur qui ait pu connaître le christianisme, et qui n'avait pas trop mauvaise réputation, depuis que Caligula, Néron et Domitien avaient tenu sa place, Tertullien fait un protecteur virtuel des chrétiens ; c'est, en second lieu, qu'il considère cette première défaite du christianisme comme un épisode de l'éternelle lutte entre l'esprit du mal et l'esprit de Dieu.

Dans l'âme de chaque Empereur cette lutte s'engage et si le démon triomphe, l'homme est un monstre. Jusqu'à la venue du Messie, l'Ennemi régnait sur le monde, sauf sur ce petit coin de l'Empire, où vivaient les Juifs [5] et, s'il avait craint un instant sous Tibère,

1. Eus., *H. E.*, II, 2, 1.
2. Harnack, *G. A. C. L.*, I, p. 21.
3. Renan, *Apôtres*, p. 348, déclare que « l'assertion de Tertullien... ne mérite pas d'être discutée ». La vérité est que nous sommes désarmés pour le faire. En définitive, si invraisemblable que cela paraisse, il se pourrait que la pièce à laquelle Tertullien fait allusion ait réellement existé, sans que, d'ailleurs, elle ait eu les caractères et les conséquences qu'il lui prête. Il nous est impossible d'en rien savoir.
4. Voy. partic. Tac., *Ann.*, II, 85, et Suet., *Tib.*, 36 : Externas caerimonias, Ægyptios, Iudaïcosque ritus compescuit..... Iudaeorum iuventutem per speciem sacramenti in provincias gravioris caeli distribuit ; reliquos gentis eiusdem, vel simila sectantes urbe summovit. Il ne me paraît pas trop téméraire d'entrevoir les chrétiens sous les mots *similia sectantes*, puisque, selon Tertullien (*Apol.*, 21), le christianisme était encore : sub umbraculo religionis insignissimae, certe licitae, c'est-à-dire du judaïsme.
5. *Adv. Jud.*, *passim*. C'est le fond même de la doctrine chrétienne en la matière : Renan, *Vie de Jésus*, p. 116.

il avait pu reprendre confiance depuis. La question chrétienne ne s'était point posée sous Caligula, parce qu'il n'y avait encore sous son principat que bien peu de vrais chrétiens et l'impérial fou, dans ses prétentions à l'apothéose sur terre, ne s'était heurté qu'aux Juifs [1], que Tertullien n'aime pas [2] ; aussi ne parle-t-il de lui qu'en passant, pour fixer une date [3]. Les Juifs qui, souvent expulsés, revenaient toujours, furent encore chassés sous Claude [4], et il est certain que la police ne fit pas entre eux et les chrétiens une distinction qu'ils ne faisaient pas encore très bien eux-mêmes [5]. Tertullien ne dit rien de cette pseudo-persécution. C'est sous le successeur de Claude que l'Église de Rome doit subir le premier grand assaut du paganisme [6]. Je n'examine pas ici l'exacte portée de la persécution de Néron, mais seulement l'opinion que Tertullien en a [7].

Certes Néron, sauf dans la populace, n'avait point laissé de bons souvenirs à Rome ; mais les chrétiens avaient fait de lui plus qu'un monstre, proie du démon ; les flambeaux vivants du tyran cabotin avaient produit sur eux une telle impression d'horreur, qu'ils l'avaient identifié au démon lui-même ; il était l'Antechrist [8], qui devait venir un jour lutter face à face avec Dieu. Aussi Tertullien, mis à l'aise à la fois par l'opinion païenne et par la tradition chrétienne, n'a-t-il pas à se contraindre en parlant de lui. Il affirme qu'il a été le premier et le plus complet des persécuteurs, l'exemple de tous les autres [9], l'expression dernière de toute abo-

1. Sur ce point, voy. Delaunay, *Philon d'Alexandrie, Écrits historiques*, 2e éd., Paris, 1870.

2. Nombreux sont les textes qui établissent cette haine : voyez partic. *Adv. Jud.*, en entier ; *De praescrip. haer* 8 ; *Apol.*, 18 et 21.

3. *Adv. Jud.*, 8.

4. Suet., *Claude*, 25.

5. Neumann, *Der röm St.*, p. 4, suppose que ce furent les querelles des Juifs et des chrétiens, et le désordre qui s'en suivait, qui provoquèrent les mesures de Claude. C'est assez vraisemblable.

6. *Apol.*, 5 : Consulite commentarios vestros, illic reperietis primum Neronem in hanc sectam cum maxime Romae orientem Caesariano gladio ferocisse.

7. Sur cette persécution, on trouvera les deux opinions opposées présentées, la première par Neumann, *Der röm. St.*, p. 4, qui voit dans les poursuites de Néron le résultat de la mauvaise volonté populaire et de la haine des Juifs ; on exécute les chrétiens en nombre (in erheblicher Anzahl), mais non pas comme chrétiens, comme incendiaires. L'autre thèse est exposée par Allard, *Christ. et Emp.*, p. 14, et développée au tome I de son *Hist. des persec.* : il croit à une *répression permanente* voulue et dirigée contre la foi. La persécution de Néron a été étudiée particulièrement par Arnold : *Die neronische Christenverfolgung*, Leipsig, 1888 ; voir aussi abbé Douais : *La persécution des chrét. à Rome en l'an 64*, ap. *Rev. des Quest. hist.*, 1 oct. 1885.

8. *Orac. Sibyll.* III, 388 et 5 (Friedlieb. p. 66 et 67.) ; IV, 117 et 5. (Friedlieb. p. 96)— Renan, *Antechrist*, p. 415.

9. *Ad nat.*, I, 7 : Permansit, erasis omnibus hoc solum institutum neronianum.

mination [1]. Domitien avait été pire, en ce sens que sa cruauté était toujours restée quelque peu hypocrite et grossière [2]; lui aussi avait persécuté; mais comme il avait su, disaient les chrétiens, s'arrêter et réparer vis-à-vis des fidèles une partie de ses erreurs, tous ses crimes n'avaient encore pu faire de lui qu'un demi Néron [3]. Plus récemment. Commode avait été un tyran affreux et il y avait eu, très problement des martyrs sous son règne [4]; Tertullien ne l'ignorait pas, car les chrétiens conservaient avec soin le récit des souffrances de leurs saints. En tous cas, le procès des martyrs Scillitains ne pouvait lui avoir échappé [5], non plus que celui de l'*archimartyr* Namphamo [6], puisqu'ils avaient eu lieu en Numidie. Cependant il ne parle ni de l'un ni de l'autre. Je vois deux raisons à ce silence : l'une est que les exécutions de fidèles n'avaient pas été nombreuses sous Commode; qu'elles n'étaient pas directement imputables à l'Empereur, dont l'indifférence avait au contraire permis au christianisme de vivre et même de prospérer [7]; l'influence de Marcia, elle-même gagnée à la foi plus ou moins complètement, n'avait pas été inutile aux confesseurs [8]; et ce n'étaient pas là, pour un chrétien, de trop mauvais souvenirs. En second lieu, Sévère, qui régnait quand parut l'*Apologétique*, désirait rattacher sa famille à celle des Antonins ; à peu près vers le temps où Tertullien écrivait son livre, un décret du sénat, rendu par ordre, plaçait Commode au rang des immortels ; Sévère le proclamait son frère ; le sénat, les armées et les provinces élevaient à l'envi statues et monuments au dieu nouveau [9]. Puisque les chrétiens n'avaient pas grand mal à penser

1. *Apol.*, 5 : Sed tali dedicatore damnationis nostrae etiam gloriamur. Qui enim scit illum intellegere potest non nisi grande aliquod bonum a Nerone damnatum.

2. Renan, *Evang.*, p. 219.

3. *Apol.*, 5 : Temptaverat et Domitianus, portio Neronis de crudelitate, sed qua et homo facile coeptum repressit, restitutis quos relegaverat. Il va de soi que je ne recherche pas, pour le moment, ce que ces affirmations de Tertullien peuvent renfermer de vérité, je les reproduis simplement en essayant de les expliquer. La persécution de Domitien soulève autant de discussions que la persécution de Néron. Voy. partic. : Aubé, *Hist. des Pers.*, I, p. 130 et s. ; Allard, *Christ. et Emp.*, p. 18 et et s. Neumann, *Der röm. St.*, p. 7 et s. Gsell, *Domitien*, pp. 287 et s.

4. *Eus., H., E.*, V, 21; Hieron., *De vir ill.: Apollonius*; Allard, *Christ. et Emp.*, pp. 61 et s. Le martyr d'Apollonius se placerait entre 180 et 185 : Harnack., *G. A. C. L.* I, pp. 590 et 932 ; II, pp. 317 et 723.

5. Il est vraisemblablement de juillet 180 : Harnack, *G. A. C. L.*, II, p. 316.

6. L'affaire de Namphamo est sans doute aussi de 180 : Neumann, *Der röm St.*, p. 286.

7. Eus., *H. E.*, V, 2, 1.

8. *Philosophumena*, IX, 11 ; Neumann, *Der röm St.*, a. 82 et s. Sur Marcia voir deux mémoires d'Aubé (*Ac. des Inscr. Séances*, 8 nov. 1878 et *Rev. Arch.*, mars 1889 et de Ceuleneer : *Marcia, la favorite de Commode*, ap. *Rev. des quest. hist.*, juillet 1876.

9. Dion Cass., 75, 7 ; De Ceuleneer, *Sept Sev.*, p. 107 et s.

de lui, mieux valait n'en pas dire et c'est le parti que prit Tertullien. Son silence nous est toutefois, en passant, une preuve que son intransigeance, dont on a tant parlé [1], savait, quand il le fallait, tenir compte des circonstances.

A part Néron et Domitien, qu'on pouvait impunément malmener, Tertullien ne nomme aucun Empereur parmi ceux qu'il flétrit anonymement et quand il parle des Césars impurs, des persécuteurs impies, tout remplis d'injustices et de vices, il est impossible d'affirmer qu'il songe à d'autres princes qu'à ces deux-là [2].

Si l'esprit du démon, s'incarnant en de tels hommes, triomphait quelquefois, il était cependant à propos, pour la gloire de Dieu et la consolation des siens, que l'esprit divin eût aussi ses heures de victoire et trouvât parmi les princes de la terre quelques âmes dignes de lui. Un certain nombre d'Empereurs avaient passé, que les Romains admiraient peut-être plus depuis qu'ils étaient morts qu'ils ne les avaient compris durant leur vie : c'étaient surtout Vespasien et les Antonins [3]. Ils avaient, d'ailleurs, eu tous ceci de particulier, qu'ayant pris fort au sérieux leur métier d'Empereur, ils avaient lutté de toute leur énergie pour raffermir l'esprit romain et restaurer les vieilles traditions romaines, ce qui les avait conduits à ne point considérer le christianisme d'un très bon œil [4]. Mais comment Tertullien, ayant entrepris de démontrer aux païens que sa religion était digne de respect et de tolérance, pouvait-il leur avouer que des princes, dépositaires, à leurs yeux, de toute prudence et de toute sagesse avaient jugé la foi chrétienne dangereuse et nuisible à l'Empire? Pour lui, il y avait nécessité de rhétorique à montrer une opposition nette entre la conduite des tyrans de tradition et celle des bons Empereurs; il y avait aussi nécessité d'intérêt à essayer de faire croire aux païens que les princes excellents avaient été favorables à l'Église. Il ne semble guère hésiter : tous ces Empereurs, que la vanité intéressée de Sévère porte alors si haut, Tertullien les dit inspirés de l'esprit de Dieu et il les réclame comme protecteurs du christianisme, avec une audace qui

1. Aubé, *Les chrét. dans l'Emp. rom.*, p. 237. (Chapitre intitulé : *Chrétiens intransigeants et chrétiens opportunistes.*)

2. *Apol.*, 5 : Tales semper nobis insecutores, iniusti, impii, turpes, quos et ipsi damnare consuestis a quibus damnatos restituere soliti estis. — *De pallio*, 4 : Tacendum autem ne quid et illi de Caesaribus quibusdam vestris obmussitent pariter propudiosis ne caninae forte constantiae mandatum sit inpuriorem Physcone et molliorem Sardanapalo Caesarem designare et quidem sub Neronem. Ce dernier trait rapproché du *portionem Neronis* d'*Apol.*, 5, permet de supposer qu'il s'agit de Domitien. Au reste, ce *quibusdam* est assez vague pour ne pas être compromettant.

3. *Apol.*, 5.

4. Renan, *M. Aurèle*, p. 54.

ressemble assez à de l'impudence, si on tient pour véridique la tradition postérieure de l'Église, telle qu'elle est à peu près fixée par Eusèbe [1]. A part un mot de blâme — encore très adouci —, il n'a, pour tous les bons princes, que des éloges [2]. A propos d'Hadrien, il n'est pas question d'Antinoüs [3]; à propos d'Antonin il n'est point dit que ce surnom de *Pius* que cite Tertullien, avec une certaine complaisance [4], lui vienne de son respect pour les vieux Dieux. Quant à Marc Aurèle, la plus belle figure de toutes [5], le noble père que vient d'adopter Sévère, il n'a sans doute pas révoqué explicitement les édits contre les chrétiens, mais il ne les a pas appliqués; il a presque poursuivi les accusateurs des fidèles [6]. Aucun de ces grands Empereurs n'a approuvé les mesures odieuses : ils ont admis des chrétiens dans leur entourage et ont su reconnaître publiquement leurs services, comme le fit Marc Aurèle pour les soldats de la *Legio Fulminata* [7].

1. *Apol.*, 5 : Ceterum de tot exinde principibus ad hodiernum divinum humanumque sapientibus edite aliquem debellatorem Christianorum. C'est là une invitation que ne désavouerait pas un de nos journalistes de combat.

2. *Apol.*, 2 et 5. Trajan s'est contredit en défendant de rechercher les chrétiens et en ordonnant de punir ceux qu'on trouverait, mais il ne leur a pas fait appliquer les mesures injustes.

3. Je ne veux pas dire que le nom d'Antinoüs ne paraisse pas dans les œuvres de Tertullien et qu'il ne s'y affirme pas, sur la personne et la divinité de ce favori impérial, une opinion digne d'un moraliste et d'un chrétien (voy. *De corona*, 13; *Adr. Marc.*, I, 18 *in-fine*; surtout *Ad nat.*, II, 10). Toutefois, notre auteur garde quelque mesure dans l'expression de sa réprobation et surtout il ne la laisse pas percer en parlant d'Hadrien dans l'*Apologétique*. Rien cependant ne pouvait l'indigner plus que les relations de cet empereur et d'Antinoüs.

4. *Apol.*, 5 : Quales ergo leges istae quas adversus nos soli exercent impii....? Quas Traianus ex parte frustratus est vetando inquiri Christianos, quas nullus Hadrianus, quamquam omnium curiositatum explorator, nullus Vespasianus, quamquam Iudaeorum debellator, nullus Pius, impressit.

5. *Apol.*, 5 : Gravissimus imperator.

6. *Apol.*, 5 : Sicut non palam ob eiusmodi hominibus poenam dimovit, ita alio modo palam dispersit, adiecta etiam accusatoribus damnatione et quidem tetriore.

7. *Apol.*, 5 : At nos e contrario edimus protectorem si litterae M. Aurelii gravissimi imperatoris requirantur, quibus illam germanicam sitim Christianorum forte militum praedicationibus, impetrato imbri discussam contestatur. — *Ad Scap.*, 4. — Renan, *M. Aur.*, pp. 273 et s., croit que cette lettre courait, en effet, parmi les chrétiens et qu'elle était fausse. Qu'elle fût fausse, ce n'est guère douteux, car si M. Aurèle l'avait vraiment écrite et s'il y avait affirmé le miracle, on ne comprendrait pas que, sérieux et réfléchi comme il l'était, il ait hésité à se faire chrétien sur l'heure. Mais il n'est pas nécessaire de supposer que la lettre ait couru. Tertullien ne l'a vraisemblablement pas vue, car il l'aurait, je pense, citée, ou, à tout le moins, mieux précisée qu'il ne le fait. Une légende affirmant l'existence d'une telle lettre suffit très bien à expliquer sa phrase. Il renvoie volontiers les Romains à leurs archives sans être sûr le moins du monde que les pièces sur lesquelles il prétend s'appuyer y soient enfermées : c'est un procédé de polémiste que notre presse de combat nous a habitués à comprendre. — Voy. *Apol.*, 5 : Consulite commentarios vestros et *Apol.*, 21 : et tamen eum mundi casum relatum in arcanis vestris habetis.

De telles affirmations soulèvent des questions très graves. Si, en effet, nous nous reportons à Eusèbe et à la tradition constante de l'Église [1], c'est le contraire de ce que dit Tertullien qui serait vrai, au moins pour Trajan et Marc Aurèle. La tradition et Eusèbe ont-ils donc tort, ou bien Tertullien s'est il trompé, ou a-t-il sciemment menti? Nous voici ramenés à la question tant débattue du caractère et de la portée des persécutions. Nous n'entreprendrons pas d'en reprendre la discussion dans son ensemble ; il nous faut cependant nous arrêter un instant et essayer d'éclaircir les affirmations de Tertullien, parce qu'on s'est souvent, de part et d'autre, appuyé sur elles.

Est-il donc vrai qu'il n'y ait eu de persécution ni sous Trajan, ni sous Marc-Aurèle, puisque l'histoire traditionnelle de l'Église souffrante ne retient fermement que leurs deux noms parmi ceux des Antonins [2]?

Harnack, *G. A. C. L.*, II, p. 608, interprète ces derniers mots de la façon suivante : in römischen astrologischen Aufzeignungen. Cette traduction n'a rien de certain, attendu que la variante *archivis*, que donnent plusieurs manuscrits, peut être admise; elle est donc un commentaire personnel plutôt qu'une traduction. D'ailleurs, même en l'admettant, il s'agit toujours plus ou moins d'archives, mais non plus de celles de l'État. — La lettre dite de M. Aurèle au Sénat, qu'on trouve dans la seconde *Apologie* de Justin, et qu'Aubé traduit dans *Les persec. de l'Égl.*, I, p. 369, est de toute évidence apocryphe : Harnack, *G. A. C. L.*, I, p. 869. C'est une question que de savoir si Tertullien l'a connue et s'il y songe plus ou moins dans *Apol.*, 5. A mon sens, la lettre est si grossièrement fausse qu'elle ne saurait guère avoir pu se faire prendre au sérieux au IIe siècle : j'inclinerais plutôt à y voir un délayage de la phrase même de Tertullien, fabriqué longtemps après lui.

1. Eus., *H. E.*, III, 32, sur Trajan, que Renan, *Evang.*, p. 470, considère comme le « premier persécuteur systématique des chrétiens ». — Eus., *H. E.*, V. *Pref.* et 1 en entier. Augustin, *De Civ. Dei*, XVIII, 52 ; Renan, *M. Aur.*, pp. 57 et s., pp. 329 et s., Kraus, *Hist. de l'Égl.*, I, p. 122 de la trad. française ; etc.

2. Augustin. *De Civ. Dei*, XVIII, 52. — Ce n'est pas à dire que les fidèles aient été parfaitement tranquilles sous les autres Antonins. J'ai signalé, plus haut, des exécutions sous Commode et les *Apologies* diverses, adressées à Hadrien (Quadratus) et à Antonin (Aristide et Justin), ne prouvent pas que ces princes, que les chrétiens jugèrent disposés à les écouter, ne les aient pas tout de même inquiétés. Les deux *Apologies* de Justin prouveraient même que l'Eglise avait besoin d'être défendue (Voir partic. le début des deux *Apologies* et I *Apol.*, 39; II *Apol.*, 12 ; *Dial. C. Tryph.*, 39 ; 110 ; 131). La lettre au κοινόν d'Asie et le rescrit à M. Fundanus ont un peu détourné l'attention d'exécutions dont la réalité ne semble guère contestable. Telle est celle de Télesphore, que Renan place sous Hadrien (Renan, *Egl. Chr.*, p. 293) et telles sont aussi celles de Polycarpe et de Justin, qu'il met sous Antonin. (*Egl. chret.*, p. 303.) Ces dates sont d'ailleurs discutables sans que les faits eux-mêmes en soient très sensiblement modifiés. On peut reporter le martyre de Télesphore, signalé par Eusèbe, H. E., IV, 10 et V, 6, à la première année d'Antonin, c'est-à-dire à 138 (Allard, *Chr. et Emp.* p. 47), celui de Polycarpe à l'année 155 (Allard, *Christ et Emp.*, p. 45, et Harnack, II, p. 721) et celui de Justin à 163, seconde année de M. Aurèle (Aubé. *S. Justin*, p. 33 ; Allard, *Christ et Emp.*,

Je crois qu'avant toute discussion il conviendrait de s'entendre sur le sens du mot persécution; on dit la persécution de Néron, la persécution de Dioclétien, la persécution de Lyon, etc., et il me semble que, dans ces divers cas, le même mot désigne des choses assez différentes. Dans le premier, en effet, il désigne une série de mesures, peut-être même une seule mesure prise dans une circonstance particulière, sous un prétexte unique : le délit d'incendie, dans une seule ville, Rome, par un seul homme, Néron, qui ne s'est certainement pas soucié des questions de foi; c'est là, pour ainsi dire, une affaire personnelle. Dans le second cas, il désigne l'exécution méthodique d'un plan arrêté, général, exprimé par des édits précis et exécutés administrativement dans tout l'Empire contre des hommes dont la foi, autant que l'allure, donnent au gouvernement l'impression d'un péril public; toute question de personne est ici mise à part. Dans le dernier cas, il s'agit d'une manifestation tumultuaire contre des étrangers soupçonnés de crimes monstrueux et qui force, pour ainsi dire, la main aux autorités locales; l'Empereur n'intervient que tard et seulement pour répondre à une sollicitation directe du gouverneur hésitant; c'est une affaire locale. Il y a donc, en tout cela, emploi abusif du

p. 57 et Harnack, II, p. 722. Si, de ce recul, il résulte que le règne d'Hadrien se trouve déchargé de son plus notable martyr, la tradition, toujours contestable, ne nous ayant transmis que dix ou douze noms de confesseurs dont les souffrances lui soient imputables (Aubé, *Les persée. de l'Égl.*, I, p. 257), Antonin n'y gagne pas, non plus que Marc-Aurèle. En supposant même que ces exécutions véridiques se rapportent à Hadrien et à Antonin, elles ne suffiraient cependant pas à établir qu'ils aient réellement persécuté. Un texte prétend bien qu'ils l'ont fait, mais il est très suspect et vraisemblablement postérieur au triomphe : *Passio S. Mariae*, 1, ap. Baluze, *Miscel.*, I, p. 27 : Adrianus et Antoninus imperatores per omnes populos quos regebant legem miserunt cunctos christianae religionis viros ad sacrificium debere compelli, rebellibus vero poenam mortis intendi. Une affirmation analogue se retrouve au § 3 de ce même document que rien ne confirme et que tout contredit. — Si on admet l'authenticité du rescrit à M. Fundanus, comme on le fait généralement aujourd'hui, et si on pense que Méliton a eu en vue autre chose que des apocryphes, en rappelant à Marc Aurèle les lettres de son père adoptif aux habitants de Larissa, de Thessalonique et d'Athènes (Méliton, ap. Eus., *H. E.*, IV, 26, 9), il faut penser qu'Hadrien et Antonin se sont efforcés d'empêcher les manifestations tumultuaires contre les chrétiens; mais rien ne nous prouve qu'ils aient fait davantage, en bien ou en mal. La vérité me paraît être ceci : ils n'ont rien changé à la situation légale des chrétiens dans l'Empire, ils ont laissé se poursuivre les procès régulièrement engagés; mais, par caractère, autant que par respect de la stricte égalité, ils n'ont pas fait rechercher les fidèles. Ceux-ci n'ont donc eu, durant ces deux règnes, qu'à supporter de rares tribulations sur quelques points isolés. La personne de l'Empereur put très bien demeurer en dehors des quelques exécutions qui se produisirent alors, tandis qu'au contraire sa modération s'affirmait clairement. Je n'insiste pas, me contentant de renvoyer aux ouvrages généraux que j'ai cités et particulièrement à Neumann, *Der röm. St.*, p. 26.

même mot et les discussions, parfois très âpres, qui se sont élevées entre les modernes sur le nombre et le sens des persécutions, n'ont souvent pas d'autre cause que cette confusion initiale. Au reste, les premiers historiens de l'Église ne sont guère plus d'accord que nous. Eusèbe, Saint Augustin et Sulpice Sévère, par exemple, ne s'entendent, ni sur le nombre, ni même sur l'attribution des épreuves; Saint Grégoire de Naziance dit expressément que Dioclétien est le premier persécuteur [1]. Une autre difficulté vient de l'impossibilité de fixer avec certitude le nombre des martyrs pour chaque persécution, de dater avec précision les *Actes* les plus connus; une autre encore sort de la médiocrité de ces textes, presque tous retouchés, quand ils ne sont pas entièrement fabriqués après coup [2]. Le procédé de critique indiqué par Le Blant et qui consiste à retrouver dans les pièces hagiographiques les plus manifestement apocryphes — ou interlopées — des bribes d'*Actes* authentiques, est extrêmement dangereux et demande, pour ainsi dire, un flair critique si personnel qu'il échappe réellement au contrôle [3]. Beaucoup

1. *Adv. Julianum*, I, IV, 96 : .... Διοκλετιανὸς πρῶτος ὁ ἐνυβρίσας χριστιανοῖς.
2. Le Blant, *Actes des Mart.*, ch. IV, p. 24.
3. Le Blant, *op. cit.*, ch. III, *passim* et surtout pp. 16 et s. — Selon lui, la présence de certaines formules manifestement officielles peut être un criterium d'authenticité. (On trouvera la liste de ces formules, *op. cit.*, Section I.) Rien n'est moins sûr, à mon sens, car rien n'est plus aisé que d'imiter ou de copier des formules à peu près invariables. Qu'on prenne des *Acta* très connus, ceux des Martyrs Scillitains, par exemple, que nous avons en plusieurs textes, on trouvera, si l'on veut, une grande parenté entre les versions diverses, mais on trouvera aussi de très notables différences de termes. Pourtant nous n'aurions qu'une seule de ces versions, que plusieurs de ses parties n'éveilleraient pas les soupçons que la comparaison fait naître immédiatement. Je veux préciser l'objection par un exemple net : Ruinart nous donne comme authentiques les *Actes de S. Euplus*, martyrisé à Catane en 304; si nous les lisons avec quelque attention, nous voyons sans peine qu'ils sont faits de deux, et peut-être de trois morceaux d'origine différente. Le premier n'a que trois paragraphes et il commence, comme le second, par la formule : Diocletiano novies et Maximiano octies consulibus pridie Idus Augusti..., qui semble prouver qu'ils ont été empruntés l'un et l'autre à des pièces officielles. Le premier morceau a tous les caractères d'authenticité désirables : questions et réponses courtes, nettes et précises, répétition des mots *dixit, respondit*, qui marquent l'interrogatoire régulier, etc. On peut bien signaler quelques retouches probables, comme le *libera manu signans sibi frontem*, ou encore la dernière phrase du § 2 : *Et deficientibus viribus, dicebat labiis tantum absque voce haec vel alia*. Le second morceau répète en substance ce que contiennent les paragraphes 2 et 3 du premier; le malheur est qu'il présente, lui aussi, dans plusieurs de ses parties, les caractères des *Acta* authentiques. Sans doute, les propos qu'échangent le Praeses et le martyr, dans le premier et dans le second morceau, se ressemblent, mais ils ne s'y présentent pas absolument dans les mêmes termes. Il est vraisemblable que le second morceau est postérieur à l'autre : il a pu être reconstitué de mémoire, après le triomphe, par une Église dont les Archives avaient été détruites au cours des dernières épreuves : sa postériorité me semble établie par son second paragraphe qui a nettement les caractères d'une *Passio*. Cependant, nous n'aurions que lui que nous aurions l'illusion de posséder,

d'historiens inclinent à dire qu'il y a eu une persécution sous un Empereur, et à lui en attribuer plus ou moins directement la responsabilité, si le martyrologe signale quelques exécutions sur un point quelconque de l'Empire dans les limites de son règne. A ce compte, je pense qu'il n'y aurait guère d'Empereur qui échapperait au renom de persécuteur. Il convient donc toujours, quand il s'agit de martyrs, de bien stipuler s'ils ont été victimes d'un mouvement local, d'un soulèvement populaire, d'une dénonciation de prêtres païens jaloux, d'un excès de zèle, ou d'une vengeance personnelle de quelque magistrat, d'une démonstration intempestive de quelque exalté, ou de toute autre cause particulière; ou bien s'ils ont été arrêtés et exécutés en vertu d'ordres généraux, réellement émanés du gouvernement central. C'est là une distinction essentielle. Elle est au reste difficile à faire dans un grand nombre de cas, car la question de la légalité des poursuites contre les chrétiens, celle du fondement juridique de ces poursuites, celle de la procédure employée, sont aussi discutées que celle du nombre des persécutions et du nombre de leurs victimes [1]. Il faut avoir le courage de s'avouer qu'en toutes ces controverses les habitudes d'esprit de chacun, les préjugés sentimentaux et les idées préconçues tiennent souvent plus de place qu'il ne faudrait, n'étant ni les uns ni les autres très propres à éclaircir les doutes. Les textes ne sont nulle part assez décisifs pour qu'un critique prévenu n'en fasse à peu près ce qu'il veut.

On a dit de Trajan qu'il a été le premier persécuteur systématique du christianisme [2]. Est-ce exact? La question se réduit en somme à savoir si la fameuse lettre de Pline à l'Empereur et la réponse du prince [3] sont authentiques. En admettant qu'elles ne le soient pas, n'a-t-il pas existé quelque rescrit impérial dont nous

au moins dans son premier paragraphe, un fragment authentique d'*Acta*. N'en est-il pas souvent de même? Des *Actes types* n'ont-ils pas souvent servi à fabriquer *a posteriori* des *Actes apocryphes*? C'est une question dont l'examen nous entraînerait trop loin : il nous suffit pour le moment de l'avoir posée.

1. Voy. partic. Le Blant, *Les sentences rendues contre les martyrs*, ap. *Ac. des Inscr.*, *Séances*, 9 mai 1890. — Du même : *Le christ. aux yeux des païens*, ap. *Ac. des Inscr.*, *C. R.*, oct.-dec. 1885, et *Mel. d'archéol. et d'hist.*, mars 1887. Du même : *Des voies d'exception employées contre les martyrs*, et diverses public., dont on trouvera le catalogue dans les *Mél. d'archéol. et d'hist.*, avril 1893. Voir aussi : Boissier, *Rev. Archéol.*, juin 1876. Renan, *Les Evang.*, p. 401 et n. 2. M. Max Conrat, l'auteur du dernier livre sur la question : *Die Christenverfolgungen in roemischen Reiche vom Standpunkte der Juristen*, Leipzig, 1897, in-8°, conclut (p. 78) que, durant les deux premiers siècles, les chrétiens n'ont été poursuivis que pour délits de droit commun.

2. Renan, *Evang.*, p. 470.

3. Pline, *Epist.*, X, 97 et 98, selon la division commune; 96 et 97 de l'éd. de Keil.

aurions perdu le texte précis, mais dont les deux lettres ne seraient qu'une dérivation? Je crois bien que ce fut un procédé usité de bonne heure que de restituer ainsi, sous une forme originale et caractéristique, des textes disparus et pourtant utiles à garder.

Il nous faut, dès l'abord, noter qu'en dehors de ce que nous apprennent les deux lettres, la tradition signale peu de martyres sous le règne de Trajan et qu'aucun n'est dû à l'initiative impériale [1].

L'opinion des critiques est généralement favorable à l'authenticité des deux lettres [2]. Un des arguments les plus solides qu'on avance pour fonder cette authenticité est tiré du témoignage de Tertullien, qui semble bien désigner et même analyser les deux documents dans l'*Apologétique* [3]. Cependant, la non authenticité a trouvé des partisans convaincus; les doutes, soulevés dès le XVIe siècle, ont été fortement accentués au XVIIIe siècle et ont été fortifiés de nos jours, d'abord par M. Aubé, bien qu'il ne les ait pas jugés décisifs, puis par M. Desjardins [4], enfin par M. Dupuy [5] et M. Havet [6], pour m'en tenir aux plus notables.

L'accord n'a pu se faire [7], de sorte qu'il nous faut, à notre tour, reprendre la question, car elle est, au point de vue de l'affirmation de Tertullien, d'une importance capitale. Je voudrais simplement, soumettre au lecteur les réflexions qui m'ont frappé en étudiant les deux pièces pour mon compte et en lisant les Études de mes devanciers.

D'abord, comment connaissons-nous les deux lettres? Elles ont été publiées par Alde en 1508, d'après un manuscrit unique et

1. Eus., *H. E.*, III, 32.

2. Aubé, *Hist. des Pers.*, I, pp. 203 et s., not. pp. 207, 210. — Allard, *Chr. et Emp. rom.*, pp. 33 et s. — Neumann, *Der röm. St.*, p. 23... in Wirklichkeit hat sein Rescript (celui de Trajan) zwei volle Jahrhunderte hindurch wenigstens in seinen Grundzügen gegolten und hat für die Dauer die Form der Christenprocesse geregelt. — Harnack, *G. A. C. L.*, I, p. 866 : Seine Echtheit ist mit unzureichenden Gründen bestritten worden. — Boissier, ap. *Rev. arch.*, 1876, XXXI, pp. 114-126 et *Fin du pagan.*, I, *Appendice*. — Renan, ap. *Journal des Sav.*, nov.-déc. 1876.

3. *Apol.*, 2.

4. *Revue des Deux-Mondes*, 1874, VI, p. 657.

5. Dupuy, *Étude sur les lettres de Pline et de Trajan relat. aux chrét. de Bith.*, ap. *Annales de la Fac. des Lettres de Bordeaux*, juin 1880, pp. 182 et s. — Cette étude résume assez bien tout le débat; j'y renvoie pour l'historique de la question.

6. Havet, *Le christ.*, IV, pp. 426 et s.

7. Tout le monde n'est pas de cet avis et M. E. Beaudoin écrivait récemment dans la *Rev. histor.*, sept-oct. 1898, p. 166, que la question était tout à fait tranchée dans le sens de l'authenticité. C'est une opinion; mais j'estime qu'il est des questions dont il faut se résigner à reparler souvent, si on veut avoir quelque chance de les résoudre jamais.

aujourd'hui perdu [1]. Cet accident est fâcheux, car il nous interdit la critique externe du document et nous force à nous en tenir au texte que nous avons. D'une manière générale, l'authenticité de la correspondance de Pline et de Trajan semble inattaquable et les deux lettres y sont normalement intercalées; au reste, leur place importe peu, car elles ne présentent aucun rapport avec les épîtres qui les précèdent ou les suivent. A simple lecture, la lettre de Pline n'offre rien d'anormal : elle est un peu plus longue que ses voisines, mais son allure ne la singularise pas; il en est de même de la réponse de Trajan ; ni dans le style, ni dans la langue ne se trahit un faussaire. Je n'affirme pas que les lettres sont de Pline et de Trajan, ni qu'elles n'ont pas été intercalées dans le Livre X, je dis seulement qu'à s'en tenir à la forme et à un examen superficiel, rien n'autorise à penser qu'elles ne sont pas authentiques; et c'est un premier point acquis. Si nous voulons pousser plus loin l'enquête, il nous faut les séparer; voyons d'abord celle de Pline.

Si nous écartons, comme indémontrable, l'hypothèse d'un pastiche, nous n'avons plus qu'à considérer le texte en lui-même. L'examen critique doit, pour nous permettre de douter de l'authenticité, démontrer que la lettre est invraisemblable dans son ensemble, qu'elle n'est point telle qu'un magistrat romain pouvait l'écrire au IIe siècle, ou, encore, qu'elle a subi, en quelqu'une de ses parties, des interpolations ou des retouches; ces altérations pourront nous être indiquées, soit par l'incohérence du développement, soit par la présence de propositions visiblement étrangères au reste.

Dès le début, Pline dit à Trajan qu'il n'a jamais assisté à des instructions contre les chrétiens; il ne sait donc pas dans quelle mesure il est d'usage de punir, ni ce qu'il faut punir en ce cas [2]. Cette simple phrase pose plusieurs questions graves : Il y a donc eu des instructions contre les chrétiens? En tant que chrétiens? La loi prévoit le délit de christianisme? Alors pourquoi Pline semble-t-il ignorer la loi, ou, à tout le moins, la procédure anti-chrétienne? Est-il vraisemblable qu'un avocat, un magistrat, s'il est arrivé sans rien savoir de tout cela — ce qui serait déjà extraordinaire — n'ait pu se renseigner dans un pays qu'il va nous montrer si plein de chrétiens? Peut-on admettre que la question chrétienne ait surgi si sournoisement qu'il ait pu ne jamais la prévoir avant le moment où

1. Ce qu'il y a de particulièrement curieux, c'est qu'un manuscrit (le *Mediceus* du IXe ou du Xe siècle) donne les lettres des neuf premiers Livres, que d'autres manuscrits donnent de notables fragments des Livres I à VII et du Livre IX, mais qu'aucun ne nous en fournit du Livre X.

2. Cognitionibus de christianis interfui nunquam; ideo nescio quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri.

il lui fallut la trancher? Comme on l'a justement remarqué [1], s'il était prouvé qu'il n'y a pas encore eu d'actions contre les chrétiens, il serait inutile de pousser plus loin l'examen de la lettre : elle serait manifestement apocryphe, puisqu'elle ferait allusion à des faits faux. Or, il y a, chez les vieux écrivains ecclésiastiques, deux tendances assez différentes quand ils parlent de ce que nous nommons les persécutions; elles s'expliquent par la diversité des deux points de vue auxquels il leur est possible de se placer. Tantôt ils ont pour but d'exalter les mérites de l'Église militante et souffrante et alors ils peuvent se laisser aller à exagérer ses épreuves; c'est l'ordinaire tendance des hagiographes. Tantôt, au contraire, ils veulent prouver que les chrétiens ressemblent à tout le monde, qu'ils ne gênent personne et, dans ce cas, ils sont plutôt portés à atténuer les conflits qui ont pu s'élever entre eux et le gouvernement ou la société païenne; c'est la tendance des apologistes. L'une et l'autre se rencontrent chez Tertullien et si grande a été son hésitation entre ces deux désirs, également séduisants, d'établir la gloire ou l'innocence de la foi, que tous deux sont parfois exprimés dans le même ouvrage [2]. Si nous pouvions démontrer que la lettre de Pline parle d'instructions qui n'auraient jamais été conduites, elle rentrerait dans la catégorie de ces œuvres mixtes, qui, tout en exaltant l'Église, sont destinés à calmer la persécution : la réponse de Trajan, appuyée de l'autorité de son nom, constitue en effet un sérieux palliatif. Les deux pièces seraient alors l'œuvre d'un chrétien qui les aurait postérieurement imaginées pour tempérer quelque crise dangereuse, au nom d'un prétendu précédent; ce que la lettre de Pline peut contenir de peu favorable aux chrétiens n'y serait que pour écarter d'elle le soupçon. Malheureusement, il est impossible de démontrer qu'il n'y a pas eu d'instructions contre les chrétiens avant le règne de Trajan. Des textes de Tacite et de Suétone, quoique peu précis, laissent bien entendre, qu'il y a eu antérieurement contact direct entre les magistrats romains et les fidèles. En tant que chrétiens? C'est autre chose.

M. Boissier [3] a cru qu'il existait dès lors une constitution officielle formulée à peu près ainsi : « il est défendu d'être chrétien » *(Non licet esse christianos)*; il a essayé de prouver le bien fondé de son hypothèse par des rapprochements de textes ingénieux, mais

1. Dupuy, *op. cit.*, p. 185.
2. C'est l'impression qui semble ressortir de l'*Apologétique* ou de l'*Ad Scapulam* : nous chrétiens, nous ressemblons à tout le monde, toutefois nous sommes seuls religieux, purs, etc.; nous avons été largement tolérés par les bons princes, cependant nous avons eu beaucoup à souffrir des mauvais, etc.
3. Boissier, *op. cit.*

nullement décisifs. D'autre part, M. Allard [1], s'appuyant sur une phrase de Suétone, croit pouvoir affirmer qu'au temps de Néron l'état romain a pris des mesures générales contre les chrétiens. La *loi* de M. Boissier serait-elle de Néron? Seulement, ajoute M. Dupuy, qui admet l'existence de la loi, son application a été soumise aux conditions ordinaires qui régissaient à Rome celle de toute loi, en matière criminelle : elle est demeurée subordonnée à la présence d'un accusateur. Le principe *ubi non est accusator non est judex*, aurait été longtemps respecté, même à l'égard des chrétiens [2]; c'est ce qui expliquerait que la persécution n'ait pas été permanente. Ce ne sont là que des hypothèses, dont la discussion nous entraînerait trop loin et qu'il nous suffit de signaler. Ne sortons donc pas de notre texte et voyons, d'après les seules données qu'il nous fournit, si une telle loi est vraisemblable.

Que Pline n'ait jamais assisté à des instructions contre les chrétiens, qu'il ne soit pas très fixé sur la procédure suivie en ces sortes d'affaires, cela n'est pas absolument impossible et prouverait seulement que ces instructions ne s'étaient pas encore produites en nombre suffisant pour que la procédure en fût bien fixée et bien connue. Mais la *loi?* Pline pouvait-il ignorer la loi? Cela est, à mon sens, tout à fait impossible. On a dit [3] : Pline, quoique avocat, n'aimait pas le droit et il est toujours demeuré, de son propre aveu, juriste médiocre. Peu importe : il avait sous la main les constitutions des princes prédécesseurs de Trajan [4]; il lui était extrêmement facile d'y chercher la loi en question, dont le texte ne portait aucune difficulté d'interprétation, s'il était tel que le dit M. Boissier. On peut répondre qu'en somme Pline a appliqué la loi, puisqu'après ses hésitations de procédure, il a, en définitive, puni ceux qui persistaient à se dire chrétiens. Je m'étonne alors qu'il se soit déclaré ignorant de ce qu'il fallait faire et qu'il ait prétendu ne punir que des obstinés inconvenants. Il me paraît invraisemblable qu'il n'ait pas dit : j'ai strictement appliqué la loi, mais il m'est venu des scrupules que je veux vous soumettre, etc. Car, s'il pouvait croire que l'Empereur n'approuvât pas ce qu'il avait fait, pourquoi ne pas se couvrir au préalable du texte de la loi? Je vais plus loin; il me paraît inadmissible que Trajan qui, lui au moins, la connaissait, cette fameuse loi, n'y ait pas fait la moindre allusion dans sa réponse; puisque Pline affectait de n'en rien dire ou l'ignorait, n'était il pas à propos de lui en rappeler la lettre? Je

1. Allard, *Chr. et Emp.*, p. 16.
2. Tertullien lui-même nous fournit un exemple : *Ad. Scap.*, 4.
3. Dupuy, *op. cit.*, pp. 186 et s.
4. Epist., X, 71.

conclus : s'il existait, à l'époque de Pline, une loi telle que l'imagine M. Boissier, il était impossible qu'il l'ignorât; il me paraît inadmissible qu'il soit arrivé dans sa province sans savoir que la question chrétienne s'y trouvait posée, s'il y avait vraiment dans le pays autant de chrétiens que le reste de la lettre le donne à entendre, ou que, le sachant, il n'ait pas pris ses précautions pour éviter l'embarras dans lequel il se trouve. Il est de même difficile d'admettre qu'il n'ait pas parlé de la loi s'il l'avait connue. Il n'a pu l'ignorer et il ne l'a pas connue : elle n'existait donc pas. Il y avait eu des affaires chrétiennes avant celles de Bithynie; elles étaient nées de dénonciations diverses ou de mouvements populaires — c'est ce que laissent supposer Tacite et Suétone — et les condamnations, qui s'en étaient parfois suivies, s'étaient fondées sur des délits de droit commun : incendie, *ignavia,* magie, superstition étrangère ; mais il n'y avait pas encore de législation spéciale contre les chrétiens.

Il ne s'en suit d'ailleurs, quant au texte qui nous occupe, aucune invraisemblance. Sans doute Pline est muet sur les débuts de l'affaire, ce qui est surprenant, puisqu'il la dit nouvelle pour lui, mais on peut supposer raisonnablement qu'il a reçu contre les chrétiens une accusation régulière et qu'il a commencé le procès suivant la procédure en usage pour toute autre affaire. Or, il sait qu'il y a eu des affaires chrétiennes; il ignore seulement, dit-il, jusqu'où il y faut punir et ce qu'on y punit. Voilà qui est clair; il ne s'agit plus de procédure, il s'agit de connaître la nature d'un délit et la peine qui y est attachée. Comment se fait-il que Pline demande à Trajan un renseignement semblable, après avoir agi comme s'il n'en avait que faire? Il a ordonné le supplice des chrétiens endurcis : il dit bien, un peu plus loin, qu'il n'a puni en eux que l'obstination [1]; cependant il paraît évident qu'il ne les a pas traités comme des accusés ordinaires, mais bien comme des accusés chrétiens. Passons ; nous retrouverons cela dans un instant. Il ignore donc ce qu'il faut punir et il demande à l'Empereur de l'éclairer : Est-ce *le nom* tout seul, même s'il n'est point accompagné de crimes, ou sont-ce *les crimes* attachés au nom qu'il convient de châtier [2]. Il faut avouer qu'une telle question est extraordinaire. Sans doute, si on suppose qu'il existait une loi très simple contre les chrétiens, que Pline, la connaissant, l'a appliquée mécaniquement, sans réflexions et aussi sans réflexion, il n'est pas inadmissible, qu'effrayé de sa propre inconscience par l'étendue que

1. Neque enim dubitabam, qualecunque esset quod faterentur, pervicaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri.

2. Nomen ipsum etiam si flagitiis careat an flagitia cohaerentia nomini puniatur.

prend tout à coup l'affaire, il se demande ce qu'après tout on veut bien à ces gens-là. Seulement, il faut, pour l'admettre, prêter à Pline une dose de sottise vraiment un peu forte. En outre, je crois avoir établi, qu'à s'en tenir au simple texte de la lettre, la loi supposée par M. Boissier est invraisemblable. Alors, Pline a agi dans la plénitude de son autorité de gouverneur et il a cheminé à l'aveuglette jusqu'au jour où il a compris qu'il s'exposait à aller un peu loin? Supposons, pour le moment, qu'il en soit ainsi. Est-il possible qu'un avocat, un juriste, aussi mauvais qu'on voudra le croire, un magistrat qui n'est pas stupide, s'oublie à demander si on doit punir des inculpés sur le nom qu'ils portent? Le seul fait de poser la question sur le terrain du droit commun la résout, tant devient absurde la proposition : dans le voleur, est-ce le nom de voleur ou le vol qu'on punit? Qu'on exige d'un subalterne, qui peut être ignorant et borné, une passivité absolue dans l'exécution d'une consigne, cela se conçoit encore, mais qu'un homme instruit, investi d'une initiative étendue et conscient d'une responsabilité sérieuse, s'aventure ainsi, avec moins d'intelligence que le dernier des agents de police, il me paraît difficile de le croire, encore plus de le supposer. Qu'on veuille bien maintenant rapprocher cette phrase de celle qui la précède immédiatement : Pline s'y demande si l'âge ne doit pas apporter quelque différence dans les traitements infligés aux chrétiens [1]. Mais si c'est le nom qu'on punit, il n'y a pas lieu de tenir compte de l'âge : le nom est commun à tous les chrétiens. Il est invraisemblable, a-t-on dit [2], que Pline ait eu la pensée d'envoyer des enfants à la mort, pareille cruauté ne s'expliquerait que par le fanatisme et personne n'est moins fanatique que Pline. Cet argument n'est pas, à mon sens, très solide et me paraît se rapporter à nos habitudes d'esprit et de sentiment plutôt qu'à celles des Romains : je ne sais si les *Actes des martyrs* ne permettraient pas d'établir que des magistrats, pas plus sanguinaires que Pline, ont fait réellement martyriser des enfants [3]. On a remarqué plus justement [4] qu'il y a quelque absurdité à distinguer entre le nom et les crimes qu'il comporte, le simple fait de poser la question suppose que porter le nom et l'affirmer constitue un crime suffisant; Pline, enfin, l'a tranchée lui-

1. Nec mediocriter haesitavi, sitne aliquod discrimen aetatum, an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant.

2. Dupuy, *op. cit.*, p. 188.

3. Voy. particulièrement Prudence, *Peristeph.*, *Hymn.* X, sur le martyre de S. Romanus, un enfant de sept ans; vers 656 : ... Septennem circiter puerum aut minus; et S. J. Chrysost., *Homil.*, 48.

4. Dupuy, *op. cit.*, p. 189.

même, cette question étrange, puisqu'il a envoyé à la mort ceux qui ont persisté à garder le nom de chrétiens. Si on songe que les chrétiens ont toujours fortement insisté sur cette idée : *ce n'est que le nom qu'on peut punir et qu'on punit en nous*, qu'ils cherchaient à l'établir, en répétant sans se lasser qu'ils n'étaient ni voleurs, ni adultères, ni coupables d'aucun autre crime que d'être chrétiens, on sera tenté de voir dans la phrase que nous étudions une interpolation chrétienne [1]. Sans doute sentira-t-on cette impression accentuée par la question relative aux enfants, laquelle peut être destinée à jeter l'odieux sur ces persécuteurs qui ne respectent ni la faiblesse de l'âge ni celle du sexe. Enfin, on peut remarquer que, même en supprimant ces quelques lignes suspectes, ce qui demeure conserve un sens et ne semble pas décousu.

Pline relate ensuite à Trajan les mesures provisoires qu'il a prises : après trois sommations adressées à ceux qui étaient accusés d'être chrétiens, il a fait conduire les obstinés au supplice [2]. On s'en est étonné et on a puisé dans cette phrase un argument en faveur de la non authenticité de la lettre. On n'envoie pas — dit-on — les gens à la mort parce qu'ils sont obstinés; si médiocre que soit Pline, « ses défauts ne sauraient s'accorder avec un pareil abus de pouvoir absolu [3] ». Je ne partage pas cette manière de voir; il est certain qu'il s'agit, en l'espèce, d'*humiliores*, avec lesquels il n'était guère d'usage de prendre beaucoup de formes et dont l'entêtement pouvait sembler un crime suffisant pour mériter la mort [4]. C'est faire une supposition gratuite que de dire : Pline n'a pas fait cela parce qu'il ne nous semble pas capable de l'avoir fait. Il était envoyé en Bithynie pour y rétablir le bon ordre que Trajan y jugeait mal assuré [5]; il est tout aussi simple de supposer qu'il a agi avec vigueur parce qu'il voyait vaguement le danger que recélait

1. Athenag. *Leg.*, 1. — Justin, *I Apol.*, 4; *II Apol.*, début et 2. — Tert., *Apol.*, 2 : Confessio nominis non examinatio criminis... Ideo torquemur confitentes... quia nominis praelium est. — *Apol.*, 3; *Ad. nat.*, I, 4. — Cyprien, *Testim.* III, 37. etc. — Les textes évangéliques eux-mêmes établissaient d'ailleurs cette opinion : Marc, XIII, 13; Math., X, 22; XXIV, 9; Luc. XXI, 12; 17; *I Petri*, IV, 14, etc. — Elle s'explique très bien par la seule tranquillité de la conscience des chrétiens, sans qu'il soit nécessaire de supposer que vraiment on ait interdit *le nom* pour simplifier les choses.

2. Interrogavi ipsos, an essent christiani : confitentes iterum ac tertio interrogavi, supplicium minatus : perseverantes duci jussi.

3. Dupuy, *op. cit.*, p. 190.

4. Il convient, en effet, de remarquer que Pline a bien soin de mettre à part ceux des entêtés qui sont citoyens : Fuerunt alii similis amentiae, quos, quia cives romani erant, annotavi in Urbem remittendos. — Si la lettre était apocryphe, on pourrait voir dans ce trait une réminiscence du procès de Saint Paul.

5. *Epist.*, X, 29.

l'existence illégale d'une association religieuse. Mais c'est là une hypothèse à peu près aussi gratuite que l'autre. C'est pourquoi il convient de les rejeter toutes deux et de conclure que, si extraordinaires que nous paraissent les mesures *préventives* de Pline, il nous est impossible de démontrer qu'il ne les a pas prises, ou n'a pas pu les prendre. Laissons donc cela.

Pline, après les premières exécutions, reçoit un grand nombre de dénonciations anonymes et faites un peu à la légère [1]; c'est très naturel : sa rigueur a encouragé les délateurs ; mais il lui faut alors songer à prendre quelque mesure générale. Il a l'idée de se rendre dans un temple, d'y faire conduire les accusés et d'exiger d'eux une invocation aux dieux, une libation devant l'image de l'Empereur, une imprécation contre le Christ [2]. Cette phrase éveille le soupçon pour diverses raisons. Les démonstrations qu'il réclame des accusés sont semblables à celles qu'exigent toujours les juges païens placés en présence de chrétiens ; ce sont celles qui se retrouvent à chaque pas dans les *Actes des Martyrs*. Je ne vois guère d'un peu singulier que la malédiction contre le Christ ; c'est une pratique juive qui surprend un peu ici, sans être d'ailleurs inexplicable : le reste est très vraisemblable. M. Havet admet qu'à l'époque de Pline, les magistrats se contentaient encore d'une simple affirmation quand ils avaient à interroger des chrétiens. Je n'en sais rien, et, serait-ce certain, que la question présente n'en serait point résolue, puisque Pline nous donne sa procédure comme empirique et absolument personnelle. Mais — dit-on — [3] s'il a vraiment fait ce qu'il raconte, pourquoi joue-t-il l'ignorance au début de sa lettre? Il la connaît très bien la procédure, il sait comment on l'applique. Cet argument, qui n'a pas mauvaise apparence, n'est pourtant pas sans réplique : on peut supposer que Pline a été conseillé par des officieux, peut-être par des Juifs, ce qui expliquerait la malédiction du Christ, qui nous surprenait tout à l'heure. A mon sens, nous sommes désarmés devant cette phrase.

Il n'en est pas tout à fait de même de la suivante : « Rien de tout cela, dit-on, ne saurait être imposé à ceux qui sont vraiment chrétiens [4]. » M. Havet devine là une main chrétienne ; je crois l'y

1. Mox ipso tractatu, ut fieri solet, diffundente se crimine, plures species inciderunt. Propositus est libellus sine auctore, multorum nomina continens, qui negarent se esse christianos, aut fuisse.

2. Quum, praeeunte me, deos appellarent, et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum afferri, thure ac vino supplicarent praeterea maledicerent Christo..... dimittendos esse putavi.

3. Dupuy, *op. cit.*, p. 191.

4. Quorum nihil cogi posse dicuntur, qui sunt re vera christiani. — Cette

voir aussi ; voici pourquoi : Être chrétien, selon la conception théorique du christianisme, supposait de lourdes vertus qui n'étaient pas toujours au pouvoir de tout le monde ; plus le christianisme gagna de fidèles, plus le nombre des hommes faibles qu'il renfermait s'accrut, plus aussi se multiplièrent les démentis que les scandales individuels donnaient à la morale chrétienne. L'héroïsme de la foi, surtout, n'allait pas toujours sans défaillances et la fameuse question des *lapsi*, qui a tant occupé l'Église au temps de Saint Cyprien, n'a pas d'autre origine. Plus communément encore rencontrait-on des chrétiens menteurs, ou méchants, ou voleurs, ou adultères, ou affligés de quelqu'autre vice banal. De bonne heure, l'usage s'établit dans les Églises de renier ces faux frères : un chrétien, disait-on, ne saurait être criminel ou seulement pécheur endurci ; qui est tel n'est plus chrétien [1]. Nous touchons ici au principe de l'excommunication, qui est faite pour affirmer à la face de Dieu et des hommes le retranchement du membre indigne. Or, je vois dans les mots *qui sunt re vera christiani* comme une excommunication des faux frères qui ont renié le Christ et dont il est question dans la suite de la lettre. Réciproquement, les mots *quorum nihil cogi posse dicuntur*, sont comme une exaltation des vrais chrétiens qui surent être constants dans la foi. Sans doute il n'est pas absolument impossible que Pline ait écrit cette phrase, s'il a été conseillé dans sa procédure par quelqu'un au courant de l'esprit chrétien ; mais, si on remarque qu'elle a les apparences d'une parenthèse, que sa suppression n'altère pas le développement général, l'hypothèse que nous avançons semblera vraisemblable ; nous verrons dans un instant si la suite de cet examen ne lui apportera pas quelque confirmation.

Les déclarations des apostats [2] ne sont pas sans nous causer de la surprise : comment, voilà des hommes qui professent une religion parfaitement morale et innocente, de leur propre aveu, et ils l'abandonnent ! Ils se contentent de l'enterrer d'un bel éloge, que leur juge répète bénévolement et sans commentaires, au risque de passer pour un persécuteur de la vertu ! Voilà qui est étrange ; car, si on s'étonne que Pline relate une déposition si favorable à ceux qu'il a fait exécuter, il est tout aussi surprenant que,

phrase se présente en parenthèse au milieu de la précédente : je l'y ai remplacée par des points.

1. Voir le chapitre de cette *Étude* intitulé : *La Morale*.

2. Affirmabant autem, hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire,... seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent.

sensible comme il l'est aux impressions morales et toujours si prêt à lancer son lieu commun vertueux, il ait laissé passer une telle occasion de s'abandonner à son faible. Comment va-t-il qualifier — un peu plus bas — de *pravam et immodicam* une pratique si édifiante? Tout ce petit développement a un parfum chrétien très caractérisé et ses équivalents se trouvent chez Tertullien lui-même. Peut-on affirmer qu'il soit interpolé? On peut au moins remarquer qu'il n'est pas indispensable où il est : l'enlever changerait, si l'on veut, la suite des idées; mais il y aurait tout de même une suite dans les idées. Cependant, et en définitive, rien ne nous permet d'affirmer que Pline ne se contente pas de rapporter fidèlement ce que les apostats ont dit.

Les apostats disent donc qu'ils ont cessé de se réunir depuis que le gouverneur a interdit les hétairies conformément aux ordres de l'Empereur [1]. On s'est étonné [2] que Pline ait rendu un édit sur les hétairies et qu'il n'en soit pas question ailleurs dans sa correspondance. D'abord, il en serait ainsi que cela ne prouverait pas grand chose, car l'administration de Pline ne se retrouve pas tout entière dans ses lettres; mais une autre lettre rend le décret très vraisemblable et l'annonce presque; elle est de Trajan et il y insiste sur les inquiétudes que lui donnent les associations en apparence innocentes; il refuse même de laisser se constituer un corps de pompiers qu'il juge dangereux [3]. Les chrétiens tombaient sous le coup de tout édit contre les associations non autorisées; le gouverneur a rendu un édit de ce genre; les timides ont obéi et ont cessé de se réunir : rien de plus naturel.

Pline a voulu être fixé sur l'exacte valeur des témoignages qu'il a reçus et il a fait mettre deux femmes chrétiennes à la torture [4] : il conclut qu'il n'a trouvé qu'une superstition difforme et sans mesure [5]. Il faut remarquer que c'est sa propre opinion qu'il exprime là; il résume son impression en deux mots qui semblent bien être ceux qu'un païen élégant, instruit et froid pouvait accoler aux élans désordonnés et aux sentiments violents de ceux d'entre les chrétiens qu'il connaissait le mieux : des intransigeants. On a trouvé surprenant qu'il ait employé de semblables expressions [6], alors que la déposition des femmes torturées confirmait celle des apostats.

1. Quod ipsum facere desiisse post edictum meum, quo, secundum mandata tua, hetaerias esse vetueram.
2. Dupuy, *op. cit.*, p. 191.
3. *Epist.*, X, 43.
4. Havet se demande ce qu'il veut savoir en faisant torturer ces deux femmes; mais simplement si les apostats ont dit la vérité.
5. Nihil aliud inveni, quam superstitionem pravam et immodicam.
6. Dupuy, *op. cit.*, p. 192.

On peut supposer avec vraisemblance que les deux malheureuses ont accompagné leurs déclarations de quelque *Credo*, auquel Pline a pu ne pas comprendre grand chose et qui lui a effectivement paru difforme et sans mesure. Les *Actes des Martyrs* nous offrent de nombreux exemples d'impressions analogues, produites par des confessions du même genre sur des magistrats romains [1]. En tout cela, nous ne trouvons donc aucun argument décisif pour ou contre.

Plus graves sont les dernières affirmations. Quand Pline est arrivé en Bithynie, les chrétiens étaient partout, si bien qu'il ne restait guère qu'à constater l'universelle désertion des temples; c'est à peine si les victimes trouvaient encore quelques acheteurs [2]. Mais tout cela est aujourd'hui changé : les chrétiens ont apostasié en masse et les temples refleurissent ; un simple édit sur les hétaïries et quelques mesures vigoureuses ont suffi pour atteindre ce merveilleux résultat. Une foule de questions viennent aux lèvres en lisant ces quelques phrases. Comment, il y a eu en Bithynie, avant Trajan, un nombre de chrétiens tel que les temples ont été abandonnés et le culte païen presque aboli ? Et le gouvernement romain ne l'a pas su, ou ne s'en est pas ému ? Il a pu envoyer dans la province un nouveau gouverneur sans l'armer d'instructions précises pour aborder une question inévitable ? C'est bien surprenant. Conçoit-on que de nos jours, dans un pays pourvu d'une religion d'État, le peuple abandonne les églises sans que le gouvernement s'en inquiète, et, s'en étant inquiété, sans qu'il recherche les auteurs responsables, à tout le moins les causes de cet abandon ? Conçoit-on que les prêtres délaissés se laissent faire sans rien dire ? Que les individus qui vivent du commerce des victimes ne protestent pas ? Il me paraît ressortir de tout cela au moins trois invraisemblances : 1° qu'il y ait eu en Bithynie autant de chrétiens

1. Voy., par exemple, dans le recueil de Ruinart : *Acta S. Achatii*, I et II ; le juge traite les explications du martyr de philosophiae disputatio vana ; *Acta SS. Didymi et Theodorae*, I, II, etc., le juge répète plusieurs fois « ne te moque pas de moi... » ; « tu me prends pour un imbécile » (ineptum) ; *Acta SS. Tarachi, Probi*, etc., VII, le praeses se montre très préoccupé de savoir ce que les convictions des confesseurs « peuvent bien leur rapporter » ; dans les mêmes *Acta*, IX, il déclare que le martyr doit être « enragé ou possédé de quelque démon » ; au début du procès (*Id.*, III), les professions de foi qui résonnent à ses oreilles lui paraissent simplement du « bavardage » (πολυλογία) ; même impression dans *Acta S. Basilii*, III ; ailleurs : *Acta SS. Luciani et Marciani*, VI, le proconsul Sabinus traite le *Credo* des deux saints de « conte de bonnes femmes » (anilia) ; voy. encore *Acta S. Achatii*, IV ; *Passio SS. Pionii, etc.*, IX, etc.

2. Certe satis constat prope iam desolata templa coepisse celebrari ; et sacra solennia diu intermissa repeti ; passimque venire victimas, quarum adhuc rarissimus emptor inveniebatur.

que le dit Pline, sans que le gouvernement l'ait su et s'en soit ému; 2° que le culte païen ait été aboli quelque part par les chrétiens au second siècle; 3° en admettant qu'il en ait pourtant été ainsi, que les choses se soient modifiées si vite que Pline n'ait guère eu, après quelques rigueurs, qu'à enregistrer le retour d'une situation agréablement normale. On peut rapprocher, sur ces divers points, le témoignage de Pline et celui de Tertullien [1]. Seulement il convient de ne pas oublier qu'entre 112, qui serait la date de la lettre, et 197, date de l'*Apologétique*, il a pu se produire un gros changement dans le nombre des chrétiens et que pourtant Tertullien, qui ne recule pas à l'occasion devant une petite exagération, ne dit nulle part que les temples soient abandonnés de son temps.

Plusieurs textes chrétiens semblent, au premier abord, confirmer les données de la lettre de Pline. Origène nous dit quelque part qu'en peu d'années on a vu se convertir à la foi des Grecs et des barbares, des savants et des ignorants, en nombre qui n'est pas petit [2]. Ailleurs, il affirme que le nombre des chrétiens n'a jamais été petit, que c'est même la multitude de ceux qui suivaient Jésus de son vivant qui inquiète les Juifs. Mais ici, à côté du mot *multitude*, nous voyons apparaître un chiffre, il s'agit de quatre à cinq mille personnes, ce qui est beaucoup pour une suite et peu pour une secte [3]. Ailleurs encore, Origène demande qu'on lui montre la multitude innombrable qui reconnaît la puissance d'Esculape et il s'engage à montrer de même la multitude innombrable de ceux qui reconnaissent celle de Jésus [4]. Mais le même docteur nous fournit des témoignages contradictoires : « Qu'arriverait-il donc, dit-il, si la foi comptait pour elle non pas un petit nombre d'individus, comme aujourd'hui, mais l'Empire romain tout entier [5]? » Ailleurs, il met dans la bouche de Celse quelques mots qui se rapportent bien entendu au temps où ce païen écrivait, soit vers 180 [6] : Quant à vous, chrétiens, si quelqu'un de votre secte se cache encore, on le recherche pour le conduire à la mort [7]. — J'ai rapproché ces divers textes, tous très postérieurs à la lettre de Pline,

1. *Apol.*, 1 : Obsessam vociferantur civitatem, in agris, in castellis, in insulis christianos. *Ad nat.*, I, 1, dans les mêmes termes. — *Ad Scap.*, 5 : Quid facies de tantis millibus hominum ?

2. Orig., *C. Celse*, I, 26... οὐκ ὀλίγους Ἕλληνας καὶ βαρβάρους, σοφοὺς καὶ ἀνοήτους.

3. Orig., *C. Celse*, III, 10.

4. Orig., *C. Celse*, III, 24.

5. Τί χρὴ νομίζειν εἰ μὴ μόνον ὡς νῦν, πάνυ ὀλίγοι συμφωνοῖεν, ἀλλὰ πᾶσα ἡ ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων ἀρχή; Orig., *C. Celse*, cité par Boissier.

6. Harnack, *G. A. C. L.*, II, p. 723.

7. *C. Celse*, VIII, 69.

simplement pour montrer la divergence de leurs témoignages et sans prétendre en tirer grand éclaircissement : d'abord parce qu'ils sont trop éloignés de 112 et qu'en quelques années la situation des chrétiens dans l'Empire a pu se modifier sensiblement ; en second lieu et surtout parce qu'ils sont vagues. Il nous est tout à fait impossible d'évaluer la valeur représentative d'expressions comme *beaucoup*, *peu*, *grand nombre*, etc., sans qu'un chiffre précise leur sens. Ils peuvent parfaitement s'appliquer tous aux mêmes unités selon les points de vue auxquels on se place : il y a par exemple *beaucoup* de protestants en France par rapport à ce qu'il y en a en Espagne; il y en a *peu* par rapport à ce qu'il y en avait en 1610. Renan écrit [1] qu'on « n'exagérerait peut-être pas beaucoup » en disant que près de la moitié de la population de l'Asie Mineure s'avouait chrétienne vers le milieu du second siècle ». D'abord ce n'est qu'une hypothèse; ensuite elle n'est fondée que sur le texte de Pline qui nous occupe et sur un passage du *Peregrinus* de Lucien [2]. Or, Peregrinus se brûla vraisemblablement en 168 [3]; ce sont donc là deux documents qu'il est difficile de faire marcher ensemble; car si Renan admet ce que Pline dit du nombre des chrétiens en Bithynie, pourquoi n'admet-il pas ce qu'il ajoute de leur abjuration ? Étant donné l'incertitude même des affirmations de Pline, on ne saurait rien tirer de ferme d'une comparaison entre elles et des documents d'un autre âge, écrits en d'autres pays. D'ailleurs, en dehors de toute autre raison, l'ignorance de Pline arrivant dans sa province me paraît suffire à prouver qu'il avance là une erreur, ou, au moins, une grosse exagération. Comment l'expliquer ?

Est-elle l'œuvre de Pline, qui veut grossir l'affaire pour se donner de l'importance ? Peut-être aussi veut-il atténuer l'étrangeté qu'il y a à demander à Trajan comment il faut procéder contre les chrétiens, alors qu'il les dit tous soumis. Peut-être encore veut-il tempérer l'impression fâcheuse que son incohérence peut produire sur l'esprit de l'Empereur, par l'exagération du danger couru. Mais si telle était son intention, il semble qu'elle percerait dans la lettre, car, en définitive, si celle-ci ne lui plaisait pas quand il l'a relue, il n'avait qu'à la recommencer. Faut-il voir là une interpolation chrétienne ? C'est impossible, dit-on, un chrétien ne saurait accuser ses frères d'apostasie. Je n'en suis pas aussi sûr que M. Boissier : il fallait faire la part du feu, rendre la lettre vraisem-

1. Renan, *Égl. Chret.*, p. 432.
2. *Peregrinus*, 13.
3. M. Croiset, *Mem. de l'Acad. des Sc. et Let. de Montpellier*, VI, p. 490, qui combat la date 165 donnée par Tillemont, II, p. 472, d'après Saint Jérôme.

blable si on la fabriquait. Qu'on remarque d'abord que l'affirmation la plus nette du nombre est indépendante de l'accusation d'apostasie [1], qu'on rapproche de cette remarque celle que nous faisions plus haut à propos du *quorum nihil cogi posse dicuntur*, qui est comme une excuse, une justification anticipée, qui lave l'Église de la lâcheté des faux chrétiens et l'hypothèse de l'interpolation semblera peut-être moins inadmissible.

La lettre de Trajan n'inspire, au premier abord, aucun doute sérieux : cependant on peut remarquer que l'Empereur, d'ordinaire si précis, s'y contredit franchement. Il commence par déclarer qu'en la matière il ne saurait y avoir de principe général et, tout aussitôt, il en pose un [2] : ne pas rechercher les chrétiens ; punir ceux qui sont régulièrement accusés et s'obstinent. On peut s'étonner aussi qu'il ne fasse aucune observation sur le rapport de Pline, ce qui porterait à croire qu'il n'était pas d'une exigence extrême. On peut encore trouver étrange son *imperialis brevitas*, après les doutes que Pline a manifestés. Mais ce que dit Trajan suffit à la rigueur et dans les autres lettres de ce dixième Livre, il n'entre jamais dans de très longues explications ; c'est pourquoi je ne crois pas qu'on puisse rien tirer de probant de l'étude de ces quelques lignes.

Quittons un moment notre texte et jetons un coup d'œil aux alentours. Nulle part ailleurs, dans la correspondance de Pline, il n'est question des chrétiens ; mais, si c'est curieux, ce n'est pas inexplicable. D'abord, la correspondance entre Pline et Trajan peut rouler sur des questions d'administration, ce n'est pourtant pas, à proprement parler, une correspondance administrative : c'est un échange de lettres privées qui passe par-dessus la tête des bureaux et qui se superpose à la correspondance officielle sans la supprimer. Pline a été amicalement autorisé à soumettre directement ses doutes à l'Empereur [3] et il en use. Ses lettres se présentent comme des consultations sur des points précis et Trajan y répond précisément. Nous n'avons certainement pas toute la correspondance échangée entre le gouverneur et l'Empereur ; en voici la preuve :

1. Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus et iam vocantur in periculum et vocabuntur.

2. Neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest. Conquirendi non sunt : si deferantur et arguantur, puniendi sunt. — M. Dupuy sent, dans la première phrase, « l'épuisement d'un faussaire à bout d'haleine, qui n'a plus rien de précis à dire et qui n'ose se répéter » ; on y peut sentir aussi bien l'embarras de Trajan, qui ne sait trop que dire sur une procédure mal fixée et dans un cas grave où Pline a déjà pris de grosses décisions.

3. *Epist.*, X, 40.

Dans une de ses lettres [1], Trajan insiste sur des gaspillages qui se sont produits à Nicomédie, il réclame une enquête et demande à être informé de ses résultats [2]. Or, rien, dans la suite de la correspondance, ne fait allusion à cette affaire ; il est pourtant probable que Pline a obéi. Le début de la Lettre 65 annonce l'envoi d'instructions impériales, nous n'en entendons plus parler. Beaucoup de questions ne nous semblent nullement tranchées par la double lettre qu'échangent à leur propos Pline et Trajan et cependant, depuis la Lettre 28 (la première envoyée de Bithynie), une seule affaire, qui a trait à la construction d'un canal, est, à ma connaissance, abordée deux fois [3]. Qu'en conclure ? Ou qu'une partie des lettres s'est perdue, ou que les affaires sur lesquels Trajan donnait son avis à titre privé, se poursuivaient administrativement ; c'est cette dernière supposition qui me paraît probable et si elle est telle, il n'y aurait rien de surprenant à ce que Trajan n'insistât pas plus qu'il ne le fait dans sa réponse et qu'il ne fût plus question des chrétiens dans les autres lettres du Livre X : les bureaux ont pu poursuivre et achever cette affaire.

Une objection plus solide est formulée par Havet [4] ; il remarque qu'aucun contemporain ne dit mot de la lettre de Pline et de sa réponse, que tout particulièrement le silence de S. Justin est étrange. C'est vrai, car un apologiste un peu habile pouvait tirer un sérieux argument en faveur de l'innocence du christianisme, de la déclaration des apostats ; Havet conclut que la lettre n'existait pas encore au temps de Justin. Il faut au moins admettre qu'elle n'était pas publiée, ou qu'il ne la connaissait pas, ce qui est déjà assez étonnant. La Lettre des Églises de Vienne et de Lyon, dont nous parlerons dans un instant, fait mention d'un rescrit de Marc-Aurèle, qui semble une simple reproduction de celui de Trajan, sans même faire allusion à ce dernier, et cela est encore surprenant.

Reste le témoignage de Tertullien ; il parle lui, ou semble parler, de la lettre de Pline et de la réponse de Trajan [5] : « Et cependant, dit-il, nous trouvons interdite la recherche qu'on pourrait faire de nous. Ainsi Pline, étant gouverneur de province, condamna quelques chrétiens, en chassa quelques autres de leur place ; mais troublé par la multitude même des fidèles qui restaient encore et ne sachant qu'en faire, il prit l'avis de l'Empereur Trajan ; il lui

1. *Epist.*, X, 47.
2. Quid ita compereris perfer in notitiam meam.
3. *Lettres* 50 et 51 d'une part, 69 et 70 d'autre part.
4. Havet, *op. cit.*, IV, p. 430.
5. *Apol.*, 2, Atquin invenimus ... etc.

rapportait qu'à part leur obstination à ne pas sacrifier, il n'avait rien trouvé, dans leurs pratiques religieuses, que l'habitude de se réunir avant le jour pour adresser des prières au Christ comme à un Dieu, pour cimenter leur discipline, qui interdit l'homicide, l'adultère, la fraude, la perfidie et tous les autres crimes. Alors Trajan répondit qu'il ne fallait pas rechercher ces gens-là, mais qu'il convenait de punir ceux qui seraient dénoncés. Sentence nécessairement confuse! Il dit qu'il ne faut point les rechercher : ils sont donc innocents et il ordonne de les punir : ils sont donc coupables! Il épargne et il sévit; il les laisse passer inaperçus et il les remarque. Pourquoi vous censurer vous-même? Si vous condamnez, pourquoi ne point vouloir d'enquête? Si vous ne voulez pas d'enquête, pourquoi condamnez-vous? » Il semble que nous soyons bien en présence d'une analyse commentée des deux lettres; mais à y regarder d'un peu près, la paraphrase s'éloigne du texte.

D'abord Tertullien nous dit que Pline chassa les chrétiens de leur place, si l'on veut de leur rang, *gradus* étant alors entendu dans le sens de *rang social* : ce serait une sorte de note d'infamie qu'il leur aurait donnée. Il n'est pas question de cela dans la Lettre. En second lieu, Tertullien nous donne comme des constatations de Pline lui-même, ce que la Lettre nous présente comme un simple résumé d'interrogatoire et c'est tout autre chose. Enfin, Tertullien ne dit rien du nombre des chrétiens, non plus que du *nom*, considéré comme crime suffisant et unique. Peut-on tirer de ces différences une objection décisive et affirmer que Tertullien n'a pas connu la Lettre que nous avons? En premier lieu, rien ne prouve que notre auteur ait le texte même entre les mains et qu'il le relise en écrivant : cette précaution n'est point ordinaire aux polémistes et de nos jours encore, maint débat s'arrêterait tout de suite si les adversaires prenaient soin de vérifier leurs affirmations. Tertullien peut donc analyser de mémoire, c'est-à-dire d'un peu loin. En second lieu, le sens de la déformation subie par la Lettre est conforme à la passion de l'apologiste : il est clair que l'innocence chrétienne sera plus fortement établie si Pline la proclame lui-même, au lieu de relater simplement des déclarations de chrétiens accusés et de les faire suivre du commentaire qu'il y ajoute, après la torture des deux esclaves; les mots *pravam et immodicam*, il est naturel que Tertullien les laisse tomber. Quant à la prétendue note d'infamie infligée à quelques frères, ce peut être une glose personnelle, ou l'écho d'un *on dit*, ou simplement une erreur. Ce qui est dit de la réponse de Trajan est exact dans sa brièveté, mais ne se rapporte qu'à une phrase de cette lettre. Rien donc ne prouve que Tertullien n'a pas connu un texte semblable,

dans ses parties essentielles, à celui que nous possédons. Ce que je crois seulement pouvoir affirmer, c'est qu'il l'a connue sans la phrase dans laquelle Pline demande s'il faut punir le nom chrétien; comment admettre en effet que, préoccupé comme il l'était d'établir que les chrétiens n'avaient commis d'autre crime que de porter leur nom, il ait manqué si belle occasion de s'appuyer sur un texte officiel : une légère entorse donnée au vrai sens permettait de démontrer que c'était bien le nom tout seul que Pline avait puni.

De cette longue étude, je conclus : dans l'état actuel de notre connaissance, il est impossible de donner un argument décisif qui permette de rejeter les deux lettres comme inauthentiques dans le fonds et dans la forme; il est de même impossible d'établir qu'elles sont autenthiques; ne pas être en état de prouver qu'un homme est coupable d'un crime ne constituant pas une démonstration suffisante de son innocence. L'incertitude de ce texte demeure telle qu'en bonne critique on ne devrait point se fonder sur lui : et c'est ce qu'on ferait s'il s'agissait d'un document moderne aussi douteux. Pour soutenir que celui-là n'est pas douteux, il faut *croire* qu'il ne l'est pas et la foi ne saurait remplacer les bonnes raisons en pareil cas; à mon sens, il est imprudent, si on ne veut pas l'écarter, de l'accepter tout entier. Maintenant qu'est-il légitime d'en garder? C'est une question qui ouvre un très vaste champ aux hypothèses et si je puis en avancer une, après tant d'autres critiques, [1] voici ce que je dirai : Il est probable qu'il s'est produit une affaire chrétienne en Bithynie durant l'administration de Pline et que, pour lever ses hésitations, celui-ci a consulté Trajan, lequel a répondu dans le sens du rescrit qui nous a été conservé; seulement nous n'avons ni la lettre authentique de Pline, ni celle de Trajan; nous n'en possédons qu'une sorte d'amplification tendancieuse. Un chrétien a revu, corrigé et augmenté les deux textes primitifs — d'ailleurs avec un certain talent — peut-être vers le temps

1. A titre de curiosité, voici à quelles conclusions se sont arrêtés quelques-uns des critiques qui ont étudié les deux lettres. Pour Semler (1767), c'est Tertullien qui a fabriqué celle de Pline ou, en tous cas (1788), elle est apocryphe. Pour Corrodi (1788), elle est apocryphe. Pour Haversaat (1788) elle est inquiétante, mais cependant authentique. Pour M. Desjardins, elle est apocryphe. Pour M. de la Berge, elle est authentique, mais le rescrit de Trajan est douteux. Pour M. Dupuy, elle n'est pas absolument contraire aux faits, mais elle n'est pas de Pline : elle trahit la main d'un faussaire préoccupé d'établir un témoignage favorable aux chrétiens et d'exagérer la rigueur des persécuteurs. Le rescrit de Trajan est authentique, moins la phrase *neque enim universum*. Il y a donc eu une véritable lettre de Pline, mais elle a été falsifiée et supprimée par un chrétien antérieurement à Tertullien. Elle a été fabriquée à cette époque par un ami des chrétiens. — J'ai cité plus haut la plupart des opinions contemporaines favorables à l'authenticité. — Mes conclusions se rapprochent donc beaucoup de celles de M. Dupuy.

de Tertullien ; il a eu en vue de produire un témoignage paien et officiel favorable aux chrétiens. Il a pu se contenter d'apporter au texte véritable quelques modifications légères, d'y introduire quelques phrases et d'y pratiquer quelques coupures ; ce qui expliquerait que le style et l'allure des deux morceaux soient si fidèlement imités, c'est qu'ils seraient simplement conservés. Est-il possible d'entrevoir à travers le texte que nous avons les lettres authentiques ? Je ne le crois pas, parce que rien ne nous y indique l'étendue des coupures. Toutefois, supprimons de l'épître de Pline les phrases qui nous ont paru vraiment douteuses, elle devient quelque chose comme ceci : « Je me suis fait une règle, Seigneur, de vous soumettre toutes les affaires qui me laissent hésitant : qui donc pourrait mieux que vous me diriger dans mes doutes ou m'éclairer dans mon ignorance ? Je n'ai jamais assisté à des instructions judiciaires contre des chrétiens, aussi je ne sais ni ce qu'on punit d'ordinaire en eux, ni jusqu'où va la peine, ni même sur quoi porte l'information. Je me suis longuement demandé..... si le repentir devait entraîner la grâce, ou si, pour qui avait été chrétien, ne plus l'être ne devait servir de rien..... Provisoirement, voici comment j'ai procédé à l'égard de ceux qui étaient déférés à mon tribunal comme chrétiens : Je leur ai posé la question : êtes-vous chrétien ? Pour ceux qui avouaient l'être, j'ai réitéré mon interrogation une seconde et une troisième fois, en les menaçant du supplice. Ceux qui se sont obstinés, j'ai ordonné de les mettre à mort. Je ne doutais pas, en effet, que, de quelque nature que fût leur aveu, rien que leur opiniâtreté dans la résistance et leur entêtement inflexible ne dûssent être punis. Il est d'autres fous de la même folie qui sont citoyens romains : j'en ai pris la liste pour les envoyer à Rome. Bientôt, simplement parce que la question était ouverte, les accusations se multiplièrent, comme il arrive d'ordinaire, et se présentèrent sous plusieurs espèces. On me remit une lettre anonyme portant les noms d'un grand nombre d'individus qui nièrent être chrétiens ou l'avoir été. Lorsque, suivant mes prescriptions, ils eurent invoqué les dieux et offert l'encens et le vin devant votre image, que j'avais ordonné d'apporter tout exprès, avec les statues des dieux...., j'ai pensé qu'il convenait de les renvoyer absous. D'autres, dénoncés par un indicateur, ont dit qu'ils étaient chrétiens, mais, bientôt, se sont rétractés : ils l'avaient bien été, mais ils ne l'étaient plus, qui depuis trois ans, qui depuis un plus grand nombre d'années, certains même depuis vingt ans. Tous ont adoré votre image et les statues des dieux..... Ils affirmaient, d'ailleurs, que toute leur faute ou leur erreur n'avait consisté qu'en ceci : se réunir à jour marqué avant l'aurore, chanter les versets alternants

d'un hymne en l'honneur du Christ, comme pour un dieu..... et encore avaient-ils cessé de le faire après l'édit que, conformément à vos ordres, j'ai rendu pour interdire les hétairies. J'ai cru nécessaire de prendre deux servantes qu'ils appelaient diaconesses et de les faire mettre à la question, pour savoir le vrai de tout cela. Mais je n'ai rien trouvé qu'une superstition difforme et sans mesure. C'est pourquoi j'ai suspendu l'instruction pour recourir à votre avis. J'ai pensé que l'affaire en valait la peine, surtout à cause du grand nombre des personnes qui peuvent être compromises... car ce n'est pas seulement dans les villes, c'est dans les villages et même dans les champs que la contagion de cette superstition s'est répandue. Il semble qu'elle puisse être arrêtée et guérie. La preuve, c'est qu'il est patent que les temples, déjà presque déserts, recommencent à reprendre le culte, que les cérémonies sacrées, longtemps interrompues, se restaurent, que les victimes recommencent à venir, alors qu'elles ne trouvaient plus guère d'acheteurs. Tout cela permet de prévoir quelle multitude d'individus pourrait être ramenée, si on tenait compte du repentir. » J'ai indiqué par des points les phrases supprimées : on peut voir que la lettre ainsi mutilée offre tout de même un sens suivi et que tout ce qu'en dit Tertullien s'y retrouve à peu près. Les plus grosses invraisemblances ont disparu, sauf celles de la fin, à laquelle je n'ai pas osé toucher, parce qu'il me paraît tout à fait impossible de démêler ce qui est de Pline et ce qui n'est pas de lui. Je ne prétends donc pas avoir restitué la lettre véritable; j'ai seulement voulu montrer de quel genre elle pouvait être. C'est sans doute sous une forme analogue que Tertullien l'a connue et je concluerais volontiers que l'analyse qu'il nous en donne doit inspirer plus de confiance que la lettre elle-même. La vérité est peut-être en deçà de ce que nous dit Tertullien; elle n'est certainement pas au delà et, à notre point de vue spécial, c'est la constatation qui nous suffit.

L'examen de l'affirmation de Tertullien relative à Marc Aurèle nous offre des difficultés encore plus grandes, car, si nous en croyons Eusèbe, il y aurait eu, sous le règne de cet Empereur, une persécution presque générale et la fameuse Lettre des églises de Vienne et de Lyon, qu'Eusèbe lui-même nous a conservée, ne nous relaterait qu'un épisode de ce long et douloureux combat [1]. On disait même de son temps, que Bardesanes le Syrien avait écrit sur ces épreuves de la foi un ouvrage perdu [2]. Il est vrai qu'Eusèbe rapporte à Marc Aurèle le martyre de Saint Polycarpe, qu'il con-

1. Eus., *H. E.*, V, *Préface* et 2, 1.
2. Eus., *H. E.*, IV, 30.

vient de reculer à 155, sous Antonin. En dehors de ses affirmations générales qui sont d'un difficile contrôle, de l'existence de l'*Apologie* de Méliton qui peut faire supposer que les chrétiens n'étaient pas très tranquilles en Asie quand elle a été rédigée et de deux faits précis : le martyre de saint Justin (163?) et celui de sainte Cécile (177?) [1], il ne resterait guère à examiner que l'affaire de Lyon.

Cependant, selon une opinion encore soutenue par Neumann [2], il y aurait eu, avant cette affaire, un premier rescrit de Marc Aurèle contre les chrétiens; c'est celui qui est signalé au *Digeste* [3] et se trouve confirmé par Paul [4]; il porte des peines sévères contre ceux qui « effraient l'âme légère des hommes » par quelque superstition. Cet édit, selon Neumann [5], serait de 177, ou de très peu antérieur; il aurait accentué les mauvaises dispositions populaires à l'égard des chrétiens en Asie-Mineure et indirectement provoqué l'*Apologie* de Méliton. L'attribution de ce rescrit est contestée par M. Allard : « il ne paraît pas, dit-il, se rapporter aux chrétiens [6] ». Aubé fait mieux : il nie qu'il ait existé, sans même citer le texte visé [7]. En revanche, M. Harnack, penche à croire que peut-être c'était contre les chrétiens qu'il était surtout dirigé [8]. J'avoue ne pas saisir très bien les raisons qu'on donne pour prouver le contraire. Elles se résument, en somme, à ceci [9] : d'abord les écrivains contemporains, tant chrétiens que païens, ne parlent pas d'un tel édit, en second lieu, on a pu, sans invraisemblance, attribuer à Marc Aurèle une lettre très favorable aux chrétiens à propos du miracle de la *Legio fulminata;* en troisième lieu, le légat de la première Lyonnaise, placé en présence d'une affaire chrétienne, sait si peu ce qu'il a à faire qu'il demande des instructions à l'Empereur, ce qu'il n'aurait certainement pas fait s'il avait été éclairé par un édit tout récent; enfin, nous avons le témoignage formel de Tertullien qui nie que Marc Aurèle ait persécuté. Aucun de ces arguments, pris à part, ne me paraît supporter l'examen.

D'abord, il n'est pas exact de dire qu'aucun contemporain ne

1. Allard, *Hist. des Pers.*, I, p. 419; *Christ. et Emp.*, p. 61.
2. Neumann, *Der röm. St.*, pp. 28 et s.
3. *Dig.*, XLIII, 19, 30 : Modestinus primo libro de poenis. Si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terrentur, divus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari rescripsit.
4. Paul, *Sententiae,* V, 21, 2.
5. Neumann, *op. cit.*, p. 28.
6. Allard, *Christ. et Emp.*, p. 57, n. 2.
7. Aubé, *Hist. des Pers.*, I, pp. 351 et 388.
8. Harnack, *G. A. C. L.*, I, p. 870.
9. Aubé, *op. cit.*, I, p. 358.

parle de l'édit en question. Nous lisons, en effet, dans l'*Apologie* de Méliton [1] que la persécution a été excitée en Asie par de nouveaux édits ; on répond : ce sont des ordonnances de police établies en dehors de l'Empereur. Méliton lui-même n'en est pas si sûr que cela, car, après avoir proclamé qu'un Empereur juste, ne peut rien ordonner d'injuste, il ajoute : « Mais si ce n'est pas de vous que viennent cet ordre et ce nouvel édit (τὸ καινὸν τοῦτο διάταγμα) qui ne serait même pas convenable contre des barbares et en temps de guerre, nous vous supplions très instamment de ne pas nous laisser exposés à ces mauvais traitements populaires. » Une simple ordonnance de police aurait-elle une portée suffisante pour être qualifiée ainsi que le fait Méliton : ce n'est guère probable. Or, nous lisons dans les *Actes* de saint Justin : « En entendant ces paroles le Préfet prononça l'arrêt : ceux qui auront refusé de sacrifier aux dieux et d'obéir à l'édit de l'Empereur seront battus de verges et décapités, ainsi que l'ordonnent les lois [2]. » Qu'on rapproche maintenant ces mots de la *sentence* de Paul visée plus haut [3], qu'on les rapproche également de l'affirmation de Celse, rapportée par Origène : il n'y a plus que quelques chrétiens errants qu'on cherche pour les traîner devant le juge et de là au supplice [4]; qu'on remarque enfin que l'agitation montaniste est active en Asie aux environs de 170, que ses caractères propres suffisent pour provoquer un édit contre les sectes nouvelles « qui troublent l'esprit des hommes », et on comprendra, ce me semble, ce qu'a voulu dire Méliton : Il s'agit bien d'un édit spécial, impérial, comportant des pénalités assez dures pour que l'apologiste les juge inapplicables à des barbares. Il n'est pas question de rechercher les chrétiens, mais de punir les individus dont les croyances provoqueraient du désordre ; le peuple et les magistrats zélés se chargent d'élargir l'édit et de l'appliquer, non seulement aux montanistes, mais à tous les chrétiens qui leur tombent sous la main ; et c'est de cet abus que se plaint Méliton.

Il reste cependant une difficulté : une partie de notre argumentation s'appuie sur les *Actes* de saint Justin ; il y a lieu de craindre

1. Eus., *H. E.*, IV, 26, 5.

2. *Acta S. Justini*, etc., V (Ruinart) : Haec audiens, Praefectus talem sententiam pronuntiavit : qui diis sacrificare et Imperatoris edicto parere noluerunt : flagello caesi ad capitalem pœnam abducantur, quemadmodum leges praecipiunt.

3. Paul, *Sent.*, V, 21, 2 : qui novas sectas vel ratione incognitas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moveantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur.

4. Orig., *C. Celse*, VIII, 69. — L'ouvrage de Celse se place vraisemblablement entre 176 et 180 : Harnack, *G. A. C. L.*, II, pp. 315 et 723.

qu'elle ne soit pas très solide. D'abord ces *Actes* sont sujets à caution, parce que le martyre même qu'ils relatent n'est pas absolument certain. Havet [1] doute fort de sa réalité : il estime que les craintes exprimées par Saint Justin au sujet de Crescent [2] ont pu suffire pour faire croire ultérieurement qu'elles avaient été suivies d'effet et donner naissance à la légende d'un martyre. Il est certain que les *Acta*, que donne Ruinart, sont le seul récit que nous ayons de la mort de Saint Justin [3]. Ils passent pour authentiques, mais ils sont certainement très postérieurs à l'événement qu'ils racontent; il est clair, en effet, que tout le préambule, qui fait mention d'édits ordonnant d'arrêter tous les chrétiens et de les mettres en demeure de sacrifier ne saurait s'appliquer à l'époque de Marc Aurèle; c'est vraisemblablement une projection dans le passé des édits de Dioclétien. Peut-être sommes-nous en présence d'un texte détruit au cours de la grande persécution et restitué ensuite avec des réminiscences de Justin et quelque fragment du *Martyrium* d'Evelpistus, Hierax, etc., que ses *Acta* lui donnent pour compagnons d'épreuve. Ce n'est pas certain, rien, hélas, n'est certain en ces matières, mais, en admettant l'authenticité fondamentale de ces *Acta*, il faut à tout le moins reconnaître qu'ils ont subi de notables arrangements longtemps après la mort du saint. Nous ne devons donc accorder à tout témoignage issu des *Actes de Saint Justin* qu'une confiance pleine de réserve.

Une seconde difficulté vient de l'incertitude de la date du martyre. On est généralement d'accord pour la placer entre 163 et 167 [4]; mais on peut remarquer qu'il est possible de faire descendre l'*Apologie* de Méliton aux environs de 169 [5]. Dans le raisonnement de Neumann [6], le décret du *Digeste* est daté par l'Apologie de Méliton; il peut parfaitement lui être antérieur de deux ou trois ans et je ne vois aucune objection sérieuse à supposer que Saint Justin, longtemps respecté, ait été accusé par Crescent à la suite de ce rescrit, qui fournissait un argument et une arme au Cynique.

Une dernière objection : si ces *Acta* sont vraiment authentiques, la sentence qu'ils rapportent ne saurait être tout à fait exacte, car il est impossible qu'elle ait contenu les mots *edictum imperatoris*,

1. Havet, *op. cit.*, IV, p. 441.
2. Justin, *II Apol.*, 3.
3. Il convient cependant de remarquer que Tertullien fournit un argument sérieux en faveur de l'authenticité, sinon des *Actes*, au moins du martyre de Justin; le nom de ce Père paraît deux fois dans ses œuvres et il est chaque fois accompagné de l'épithète de *Martyr* : *Adv. Valent.*, 5; *De praescr. haer.*, 52.
4. Harnack, *G. A. C. L.*, II, p. 722.
5. Harnack, *G. A. C. L.*, II, p. 358.
6. Neumann, *Der röm. St.*, p. 29.

puisqu'il y avait alors deux Empereurs ; s'il s'était agi simplement — comme le veut Aubé — du rescrit de Trajan à Pline, il semble qu'un magistrat aurait été plus précis dans sa citation et aurait montré plus de respect à un *divus ;* il faudrait donc supposer, pour expliquer l'omission de L. Verus, qui ne meurt qu'en 169, ou une erreur de quelque copiste chrétien ou une faute de restitution.

Au reste, quelle que soit la valeur de toutes les hypothèses relatives aux *Actes de Saint Justin* et en admettant même qu'ils soient apocryphes, il n'en demeure pas moins très vraisemblable que c'est d'un édit nouveau et général que veut parler Méliton; il est tout aussi vraisemblable qu'il s'agit de celui que signalent Modestinus et Paul et que c'est à son propos qu'écrit Bardesanes [1].

Je ne vois pas que l'attribution à Marc Aurèle d'une lettre favorable aux chrétiens, prouve que, de son vivant, il n'a pas rendu un édit contre eux. D'abord personne ne prétend que le rescrit du Digeste n'ait été dirigé que contre eux ; il avait un caractère général et visait peut-être également les religions orientales et la manie prophétique [2]. Il n'est pas impossible que les chrétiens n'aient point voulu se croire, ou ne se soient pas crus visés : l'hésitation de Méliton s'expliquerait assez bien par cette hypothèse. Les magistrats se sont chargés d'interpréter et d'appliquer aux cas particuliers, selon leurs impressions ou leurs passions, une ordonnance d'ensemble. Je ne vois pas quelle incompatibilité il y a entre ce fait et cet autre : il s'est produit — probablement en 174 — un incident de guerre que les contemporains ont jugé miraculeux : les païens l'ont attribué à Jupiter Pluvius, les chrétiens en ont fait honneur à leur Dieu [3] et ils ont authentifié le miracle en imaginant que Marc Aurèle lui-même l'avait reconnu. Logiquement il devait s'en suivre une grande bienveillance de l'Empereur à l'égard de ceux qui l'avaient sauvé : elle s'affirme dans une lettre apocryphe. Qu'est-ce que cela prouve? La tradition chrétienne primitive place une grande persécution sous Trajan, dont le règne compte très peu de martyrs ; elle n'en place pas sous Marc Aurèle, dont le principat

1. Si on n'admettait pas qu'il fût possible de rapprocher la mort de Justin et l'*Apologie* de Méliton ; si on avançait cette dernière en deçà de 177, vers 180, il ne s'en suivrait en aucune manière que le rescrit du *Digeste* ne s'est pas appliqué aux chrétiens ; mais alors, au lieu d'être le premier rescrit de Marc Aurèle, il serait le second et comme une sorte de généralisation de celui qui est envoyé en guise de réponse au légat de la Ire Lyonnaise en 177. Nous supposons, pour le moment, admise l'authenticité de la *Lettre* des Églises de Vienne et Lyon, que nous allons étudier dans un instant.

2. Voy. Capitolin., *Pertinax*, 4, sur les troubles qu'excitent en Afrique des prophéties de prêtres de la Dea Caelestis.

3. Eus., *H. E.*, V, 5, 1 et s.

semble en compter beaucoup plus et qui a, dit-on, renouvelé l'édit de Trajan à propos de l'affaire de Lyon. Cela veut simplement dire que la légende se forme souvent en dehors des faits exacts, qu'elle obéit à certaines nécessités de polémique ou d'apologie et qu'elle ne saurait être invoquée contre un texte.

Mais si ce texte existait, pourquoi le légat de la Ire Lyonnaise ne s'en est-il pas tenu à lui et a-t-il cru nécessaire de s'adresser directement à l'Empereur pour lever ses doutes. Il est entendu que le premier rescrit aurait un caractère général, visant tous les troubles sortis d'une agitation religieuse. A nous en tenir aux termes de la Lettre citée par Eusèbe [1], nous ne savons pas comment s'est engagée l'affaire de Lyon : il y a eu dans la ville, contre les chrétiens, un mouvement populaire dont nous ignorons la véritable origine. L'Église de Vienne, et surtout celle de Lyon, étaient récentes et vraisemblablement composées d'étrangers peu nombreux [2] : leur nationalité les rend-elle assez suspects pour donner du corps aux mauvais bruits qui circulent dans le peuple contre les chrétiens? C'est probable. Sommes-nous simplement en présence d'un mouvement religieux provoqué au cours de quelque fête de Rome et d'Auguste contre les impies? C'est possible. Ne serait-ce pas plutôt un contre coup du premier rescrit de Marc Aurèle, qui se serait produit, ainsi que le dit Méliton pour l'Asie, sous la forme de vexations populaires [3]? C'est encore possible [4]. En réalité, nous l'ignorons; mais peu nous importe pour le moment. L'important c'est ceci : ces hommes, que la populace poursuit, sont arrêtés par les magistrats locaux et traduits devant le légat impérial; on torture quelques-uns de leurs esclaves, lesquels avouent tout ce qu'on veut. Leur aveu a pour résultat d'introduire une question de droit commun dans l'affaire et la preuve c'est que confesseurs et renégats sont également tenus en prison. Les exécutions sont commencées quand on reconnaît qu'un des inculpés est citoyen romain : alors le légat demande des instructions à Marc Aurèle. Pourquoi, puisqu'il avait commencé les exécutions? L'avait-il fait de son autorité privée? Peut-être ; toutefois le précédent édit, si nous l'admettons, suffisait parfaitement à l'y autoriser ; il avait affaire à des individus que la pression populaire l'incitait à faire entrer dans les catégories

1. Eus., *H. E.*, V, 1.
2. Ils ont encore des esclaves païens, ce qui peut prouver que leurs doctrines ne sont pas encore très répandues : Eus., *H. E.*, V, 1, 14.
3. Eus., *H. E.*, IV, 26, 6 : δημώδει λεηλασίᾳ.
4. Neumann, *Der röm. St.*, p. 29, qui place le rescrit en 177, affirme la relation en rapprochant la *Sentence* de Paul (V, 21, 2) du texte d'Eusèbe, *H. E.*, V, 1, 63 : ξένην τινὰ καὶ καινὴν εἰσάγουσι θρησκείαν.

enfermées dans cet édit; c'étaient des *humiliores : capite puniuntur*, nous dit Paul. Mais sur le délit d'agitation religieuse, venaient se greffer des délits de droit commun de la dernière gravité, auxquels pourtant le magistrat ne croyait guère; en tous cas, un citoyen était compromis, d'autres pouvaient l'être, l'édit n'était pas assez précis pour écarter toute hésitation : le légat s'adresse à l'Empereur. Il ne s'en suit pas du tout que le rescrit du *Digeste* n'ait pas existé ou qu'il l'ait ignoré; il a demandé un éclaircissement que Marc Aurèle lui envoie sous forme d'une application de son édit au cas des chrétiens. Je ne vois pas enfin en quoi ce qu'on nomme le second rescrit [1] annule le précédent.

Dans tout ce raisonnement, j'ai considéré la Lettre des églises de Vienne et de Lyon comme authentique, sans d'ailleurs prétendre trancher la question; il est clair que si elle ne l'est pas, la difficulté soulevée tombe d'elle-même. Tertullien, nous dit-on, ne parle pas de ce rescrit du *Digeste* et il dit expressément que Marc Aurèle n'a pas supprimé les édits antérieurs; si on entend qu'il les a confirmés, c'est bien; mais si c'est cela que veut dire Tertullien, ce n'est pas cela qu'il dit. Puisque, d'autre part, il ne parle ni des circonstances de la mort de Saint Justin, ni surtout des troubles de Lyon, dont Aubé ne doute pas, de quel poids peut bien être son silence sur le reste? Si son témoignage négatif vaut dans un cas, il vaut dans l'autre et la Lettre des églises de Vienne et de Lyon est inauthentique puisqu'il n'en dit mot. Nous nous trouvons ainsi placés en présence de la plus grosse difficulté. Comment expliquer que Tertullien, non seulement n'ait pas parlé de cette Lettre fameuse, mais encore ait osé soutenir que Marc Aurèle avait été favorable aux chrétiens après que les frères de ses victimes avaient répandu dans l'Église tout entière le douloureux récit de tant de souffrances?

Trois réponses semblent possibles : il n'a pas connu la Lettre; — elle est apocryphe et postérieure à lui; — il a eu quelque raison de ne point dire tout ce qu'il savait et son silence est calculé.

Si nous supposons la Lettre authentique, Tertullien a-t-il pu l'ignorer? Nous ne pouvons naturellement pas affirmer que c'est impossible; mais c'est bien peu probable. Les chrétiens conservaient avec soin les documents de ce genre et ils les faisaient circuler [2], parce qu'ils étaient éminemment propres à l'édification et à

1. Neumann, *op. cit.*, p. 31. C'est celui que M. Aurèle envoie au légat de la Lyonnaise, en réponse à sa consultation.

2. Voyez le début de l'Epître de l'église de Smyrne, qui s'adresse à la catholicité entière : Eus., *H. E.*, IV, 15 et Eus., *H. E.*, V, 3 et 5, sur la circulation des lettres des fidèles de Lyon.

la préparation au martyre : il serait donc surprenant qu'un tel texte eût échappé à Tertullien, très préoccupé lui-même de cet entraînement des confesseurs. En outre, la Lettre devait forcément attirer l'attention de tous les chrétiens, puisqu'elle contenait un rescrit de Marc Aurèle confirmant celui de Trajan. Lettre et rescrit seraient-ils donc apocryphes?

Les opinions les plus diverses ont été soutenues à ce sujet. Renan voit dans la Lettre un morceau tout à fait extraordinaire, vivant et vibrant, une pièce presque unique dans la littérature de tous les peuples [1]. Havet n'y voit que de la rhétorique ; c'est, à ses yeux, un document sans valeur [2]. En général, on ne doute pas de son authenticité [3] et parfois, pour la rendre plus certaine encore, on a voulu reconnaître dans ces lignes la main de saint Irénée [4], qui, peut-être, fut le messager des chrétiens lyonnais auprès d'Éleuthère de Rome [5].

La critique de cette Lettre est très ardue, parce que, non seulement nous n'en possédons pas le manuscrit, mais nous n'en avons même pas le texte intégral ; nous ne la connaissons que par Eusèbe, qui, lui, avait le texte, mais n'a pas cru à propos de le transcrire tout entier. Or, jamais celui qui fait ainsi des extraits n'est bon juge de l'intérêt absolu de ce qu'il néglige. C'est pourquoi il nous faut, dès l'abord, renoncer à toute critique tirée de la transmission du texte et de son examen d'ensemble. Cependant deux remarques préalables, au moins, sont nécessaires. Eusèbe a cru la Lettre authentique, et, sans être décisive, son autorité n'est pas négligeable, car il représente une tradition : de son temps on croyait posséder avec cette Lettre le monument précieux d'une lutte héroïque. Prise en elle-même, c'est une *Passio,* destinée à donner bonne opinion des martyrs dont elle raconte les exploits ; elle présente les inconvénients du genre : elle commente volontiers, ne dédaigne pas les épithètes et s'étale complaisamment sur des détails édifiants. C'est pourquoi il n'est pas surprenant que les mêmes phrases aient paru à Renan délicieusement fraîches et à Havet pla-

1. Renan, *M. Aur.*, pp. 302 et s., étudie la persécution d'après la Lettre, qui est particulièrement examinée dans *Evang.*, p. XXXIII et *Egl. chrét.*, p. VI ; pp. 315, 344, n. 2, 472, n. 2, 509, n. 2.

2. Havet, *Le christ.*, IV, p. 441 : « Pour moi, l'impression que me laisse cette pièce est celle d'un morceau oratoire composé en Asie à l'époque des grandes persécutions, c'est-à-dire cent ans environ après Marc Aurèle, pour édifier et pour fortifier les âmes.

3. MM. Allard, Aubé, Batiffol, Harnack, Neumann, parmi les modernes, sont très affirmatifs ; M. l'abbé Duchesne fait de ce document le point de départ de son étude sur l'église de Lyon : *Fastes épisc.*, I, p. 7 ; I, p. 39.

4. Harnack, *G. A. C. L.*, I, p. 262 ; II, p. 316, n. 2.

5. Eus., *H. E.*, V, 4, 1.

tement déclamatoires ; ils n'étaient pas dans le même état d'esprit et d'âme quand ils les ont lues, voilà tout. Il est clair que la Lettre est, en effet, pleine de rhétorique, comme en sont pleines toutes les *Passiones,* comme en sont pleins tous les écrits sentimentaux ; mais c'est d'une rhétorique qui n'exclut ni la naïveté ni la sincérité ; d'une rhétorique inconsciente. Dire, par exemple, que le diable a fait effort contre les frères, qu'il a envoyé ses ministres sur terre pour donner un avant goût des violences qu'il exercera à la fin des temps, c'est évidemment de la rhétorique — pour nous ; mais cette phrase n'était, pour les chrétiens d'alors, que l'expression à peine figurée et très fidèle de leur pensée. Il me semble donc impossible de soutenir qu'en raison de la place que tient cette rhétorique dans le style de la Lettre, le fonds lui-même en soit contestable, car il ne s'agit pas de savoir si elle a été écrite par des hommes mesurés et réfléchis, mais seulement si elle est l'œuvre de témoins oculaires d'une grande épreuve chrétienne. Nous ne devons raisonnablement nous demander qu'une chose : pouvons-nous relever dans son texte quelques invraisemblances graves ? Ce procédé de critique est d'ailleurs très dangereux, car il se peut que tel fait nous semble invraisemblable, simplement parce que nous ne le connaissons pas. Là, plus encore que dans l'examen de la Lettre de Pline, nous aurons de la peine à atteindre des conclusions fermes.

A priori, nous devons renoncer à critiquer le fonds de la pièce : les incidents qu'elle nous relate ne nous sont connus que par elle ; ils sont analogues à ceux que nous racontent d'autres *Acta* et d'autres *Passiones* ; ils s'enchaînent d'une manière assez logique ; ils sont vraisemblables, pris dans leur ensemble. On peut ressentir une certaine impression de monotonie [1] quand on les lit d'un bout à l'autre ; mais une impression, nécessairement personnelle, ne saurait fonder un jugement, d'autant que celle-ci n'est point particulière au document en question : elle est absolument conforme à celle que nous donnent quantité d'écrits hagiographiques. Nous ne pouvons donc tirer quelques arguments, pour ou contre l'authenticité, que de l'examen d'un certain nombre de détails accessoires et de l'étude de quelques témoignages qui peuvent s'y rapporter.

Je ne dis rien des opinions des critiques, car, à part Havet qui doute de l'authenticité, sans d'ailleurs développer bien longuement sa thèse, et de M. Edwin Abbott qui, en acceptant l'authenticité, n'admet pas la date donnée par Eusèbe [2], tout le monde est

1. Havet, *op. cit.*, IV, p. 142.
2. Edwin A. Abbott, ap. *Expositor*, fév. 1896, propose de reculer la lettre au

d'accord pour croire que le document est très sûr et que la date 177 — ou à peu près — est la bonne [1].

Voici, en somme, les principales difficultés qui peuvent être relevées et qui sont susceptibles de laisser quelques doutes dans l'esprit.

En premier lieu, par qui la Lettre a-t-elle été écrite? Je ne m'arrête pas à l'hypothèse de la rédaction par Saint Irénée; d'abord parce qu'elle est sans fondement, ensuite parce que la personne même du rédacteur anonyme importe très peu; je veux donc dire : qui a envoyé la lettre? Au nom de qui a-t-elle été rédigée? Le texte même répond : *Les serviteurs du Christ qui résident dans Vienne et dans Lyon de Gaule* [2]. Or, Vienne et Lyon n'étaient pas dans la même province; la première de ces villes appartenait à la Narbonnaise, la seconde à la Lyonnaise. Les chrétiens de Vienne dépendaient donc du proconsul de Narbonnaise, ceux de Lyon du *Legatus Augusti propraetore* de la Lyonnaise; pourquoi donc la Lettre, qui raconte des souffrances communes aux deux Églises, les localise-t-elle toutes à Lyon? C'est même à Lyon qu'est martyrisé le diacre Sanctus, qui est clerc de Vienne. Peu importe qu'il soit, comme le veut M. l'abbé Duchesne [3], non pas *un* diacre de Vienne, mais *le* diacre désigné par l'évêque de Lyon pour administrer l'Église de Vienne, car ces arrangements chrétiens n'intéressent pas l'administration romaine et n'expliquent pas que le légat de la Lyonnaise ait jugé les inculpés de son voisin en même temps que les siens. C'est, à vrai dire, la seule difficulté de ce début, car la mise au premier plan de l'Église de Vienne, dans la suscription, n'est pas inexplicable : la Lettre a pu être écrite à Vienne par des réfugiés Lyonnais et authentifiée par l'Église de cette ville; une intention de politesse suffirait pour expliquer l'étrangeté apparente de la formule. La véritable difficulté disparaîtrait si on pouvait supposer que les Viennois qui ont souffert étaient à Lyon lors de leur arrestation; mais le texte dit précisément le contraire; nous y lisons qu'on recherche les chrétiens dans les deux villes, après les premières arrestations de Lyon et qu'on emprisonne les fidèles les plus considérables des deux Églises, ceux qui les ont organisées [4]. Faudrait-il donc admettre que les deux provinces sont momenta-

règne d'Antonin, mais le texte que nous avons soulève contre sa thèse des difficultés très graves, qu'il ne résout réellement pas.

1. Harnack, *G. A. C. L.*, II, pp. 315 et s.

2. Eus., *H. E.*, V, 1, 3 : Οἱ ἐν Βιέννῃ καὶ Λουγδούνῳ τῆς Γαλλίας παροικοῦντες δοῦλοι Χριστοῦ.

3. Duchesne, *Fastes épisc.*, I, p. 39.

4. Eus., *H. E.*, V, 1, 11 et s.

nément soumises au même gouverneur ? Ou que le proconsul de Narbonnaise envoie les chrétiens de Vienne au légat de Lyonnaise pour qu'il puisse instruire et mener complètement toute l'affaire ? Mais ce sont là des suppositions en l'air : il faudrait un texte tout à fait décisif pour nous persuader que deux provinces, soumises normalement à des régimes différents, aient pu être alors régies par le même homme, ou que deux gouverneurs romains aient pratiqué cette espèce d'extradition. Cette dernière hypothèse me semble d'autant moins probable que, sans nul doute, la Lettre signalerait le fait anormal et caractéristique du transport à Lyon des accusés de Vienne, s'il avait eu lieu ; je pense qu'il s'entourerait de quelques détails édifiants ou émouvants et Eusèbe n'en aurait point coupé le récit s'il s'était trouvé dans le texte qu'il possédait. Or, l'obscurité qui nous arrête semblerait naturelle si la Lettre avait été écrite — conformément à l'impression d'Havet — loin des lieux et loin des faits dont elle parle. Nous ne pouvons encore aller jusqu'à cette conclusion ; remarquons seulement que la première difficulté que nous rencontrons ne saurait être palliée que par des hypothèses sans fondement réel.

Selon quelques critiques, une autre du même genre se présenterait tout aussitôt : en parlant du gouverneur qui conduit l'affaire, le rédacteur de la lettre a employé le mot ἡγεμών, qui se traduit en latin par *præses;* Neumann et Heinichen, entre autres, sont choqués de son manque de précision. Le premier remarque [1] qu'il ne saurait s'appliquer au proconsul de Narbonnaise, qui devrait être qualifié d'ἀνθύπατος ; mais, alors, pourquoi le légat de Lyonnaise s'en accommoderait-il davantage ? C'est pourtant à lui qu'il s'applique, car la mention du χιλιάρχος qui paraît à côté de lui [2] exclut l'idée d'une province *inermis;* Heinichen avance [3] qu'il faut entendre par ἡγεμών, le pouvoir public, le magistrat suprême, la précision du terme laissant d'ailleurs à désirer. Si ces remarques étaient fondées, ne serait-on pas tenté d'accuser le narrateur d'avoir écrit un mot vague parce qu'il ignorait le mot précis et d'en conclure qu'il a rédigé la Lettre loin des faits qu'elle raconte et des lieux où elle les place ? Mais elles ne sont pas fondées : le titre d'ἡγεμών n'est pas vague, il désigne sous l'Empire tout gouverneur de province quel qu'il soit, ou même tout haut fonctionnaire investi d'une autorité judiciaire et exécutive [4]. Voyez dans le *Digeste* [5] comment Macer

1. Neumann, *Der. röm. St.*, p. 29, n. 6.
2. Eus., *H. E.*, V, 1, 8.
3. Heinichen, *Comment. in H. E.* d'Eusèbe, p. 174.
4. Reinach, *Philol. class.*, I, p. 311, n. 2.
5. *Dig.*, I, 18, 1.

définit son équivalent latin : « Le nom de *praeses* a un sens général, il s'en suit que les proconsuls, les légats de César et tous ceux qui gouvernent les provinces, même s'ils sont sénateurs, sont appelés *praesides*. » Tertullien lui-même nous fournit un bon exemple à l'appui de cette définition dans l'*Ad Scapulam* [1], où, ayant à parler du procurateur de Maurétanie et du légat commandant la légion *tertia Augusta*, il les désigne l'un et l'autre par le titre de *praeses*. Au reste, les textes épigraphiques ne laissent pas de doutes [2] : c'est probablement à l'époque des Antonins que l'habitude se prend d'ajouter à la dénomination, en quelque sorte administrative, des légats impériaux ce titre de *praeses*, ou ἡγεμών dans les pays grecs, et il s'étend peu à peu à tous les gouverneurs sans distinction d'origine. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner de voir, sous Marc Aurèle, un chrétien donner ce titre d'ἡγεμών au Légat de Lyonnaise et il est impossible de fonder sur ce fait aucune présomption contre l'authenticité de la Lettre. Tout au plus peut-on s'étonner que le nom de ce *praeses*, qui nous est représenté comme un si cruel ennemi des chrétiens, ne paraisse pas une fois au cours de ce long récit, tout rempli de ses méfaits.

Il est malheureusement d'autres arguments qui confirment l'inquiétude que nous donnait la difficulté rencontrée dès l'abord.

Nous ne voyons pas très bien comment l'affaire s'engage ; mais l'explication pouvait être dans un passage qu'Eusèbe a coupé dès le début. Il semble, d'ailleurs, ressortir de ce qui suit que les complications sortent des calomnies usuelles répandues dans le peuple contre les chrétiens ; elles sont ici colportées avec d'autant plus d'ardeur et acceptée avec d'autant plus de facilité que tous les inculpés, au moins ceux que la lettre appelle les *colonnes* de l'Église, sont des Grecs, des étrangers, probablement mal compris et mal vus. La populace manifeste d'abord sa mauvaise volonté par des vexations qui troublent l'ordre ; en l'absence du gouverneur, le chef de la force armée arrête ces hommes contre qui se déchaîne l'opinion publique et sur qui pèsent de si lourds soupçons [3]. Tout cela est vraisemblable. Les plus suspects d'entre ces chrétiens, c'est-à-dire ceux qui sont nommément accusés, sont enfermés, les autres les assistent dans leur prison ; c'est encore conforme à ce que nous représentent divers *Acta* ou *Passiones*. Mais voici qui devient particulier : pour s'assurer de la véritable portée des accusations et des délits, le gouverneur fait arrêter quelques esclaves de ces

1. *Ad. Scap.*, 4.
2. On trouvera une étude de la question, fondée sur cette catégorie de documents dans Boissière, *Esquisse*, p. 292 et s.
3. Eus., *H. E.*, V, 1, 5 et s.

chrétiens : on les torture et ils avouent tout ce qu'on veut. Nous songeons immédiatement que nous avons déjà vu cette histoire d'esclaves chez Pline. Les esclaves de Bithynie n'avouent pas, ou du moins leur aveu est plus qu'une justification, c'est un éloge superbe de la foi chrétienne, qui est la leur ; ceux-ci chargent leurs maîtres, mais ils sont *païens*. Sans doute, il n'est pas impossible que le Légat de Lyonnaise ait fait torturer des esclaves ; leur témoignage n'était pas juridiquement probant, mais, vu la nature intime et pour ainsi dire domestique, des crimes reprochés aux accusés, il était naturel qu'on y recourût tout de même. Il n'est pas non plus impossible que les chrétiens eûssent encore des esclaves païens ; cela prouverait simplement qu'ils n'étaient pas dans le pays depuis assez de temps pour avoir pu y faire beaucoup de propagande ; mais comment ne pas remarquer combien cette qualité de *païen* arrive à propos pour expliquer et excuser en quelque sorte la trahison mensongère de ces malheureux ? Il demeure d'ailleurs étrange que les chrétiens de Vienne et de Lyon, qui forment déjà, si nous en croyons la Lettre, une petite Église assez compacte, n'aient pas su convertir leurs esclaves. En général, les hommes de condition servile acceptaient sans difficulté une foi qui les rapprochait de leurs maîtres. Je vois donc encore quelque chose de suspect en tout cela et j'y crois reconnaître une sorte de parenté inquiétante avec la lettre de Pline : c'est comme un arrangement différent de détails analogues.

Je ne pense pas qu'il y ait grand chose à reprendre dans tout le récit du martyre de Sanctus et de Pothin, non plus que dans celui des souffrances d'Attale ; nous y trouvons certes beaucoup de cris et de violences ; le gouverneur s'y montre faible et passionné, peut-être avec quelque exagération ; mais, en définitive, il peut être l'un et l'autre ; la poussée populaire paraît très forte et la plupart des inculpés sont évidemment des *humiliores* sans défense. Lorsqu'au milieu d'eux il se découvre un citoyen romain, le gouverneur — toujours comme Pline — et un peu tard, de même que lui, écrit à l'Empereur pour lui demander ce qu'il faut faire. Marc-Aurèle répond en laissant parler Trajan ; nous n'avons qu'un résumé de son rescrit, mais il ne semble pas qu'il contienne autre chose que la réponse à Pline. Pourquoi l'Empereur ne fait-il pas mention de son premier édit, de celui qui est au *Digeste* ? Pourquoi ne nomme-t-il pas Trajan, qu'il ne peut copier sans le savoir ? Nous l'ignorons. Reproduit-il, d'ailleurs, exactement le rescrit de son devancier, ou se contente-il d'en extraire la substance ? Ajoute-t-il quelque instruction complémentaire ? Nous n'en savons rien non plus.

Jusqu'à l'arrivée de la consultation impériale, on avait laissé tout le monde en prison, chrétiens fermes dans la foi et renégats, ce qui laisserait croire qu'il ne s'agissait que de crimes de droit commun [1], dont le renoncement au christianisme n'innocentait pas les inculpés; le rescrit de Marc-Aurèle change la position de la question. Ses ordres sont exécutés : on coupe la tête aux citoyens chrétiens et récalcitrants, sauf à Attale, qui est torturé pour faire plaisir au peuple [2]. Voilà encore une difficulté : c'est à propos de cet Attale que le Légat hésitant s'est adressé à l'Empereur [3] et c'est pour lui seul que la loi est violée.

Je ne vois plus guère qu'un point obscur et c'est sans doute à lui que songe Havet quand il dit que la lettre est pleine de considérations et de leçons, qui se rapportent à l'Église du temps de S. Cyprien bien plus qu'à celle de l'époque de Marc-Aurèle [4] : il s'agit du rôle des martyrs qui travaillent à faire revenir les faillis et y réussissent. Ils se comportent comme des privilégiés dans la foi, qui apaisent, intercèdent, prêchent la concorde, l'union et la paix, mais demeurent humbles, modestes et indulgents, comme s'ils voulaient d'avance donner une leçon aux orgueilleux martyrs qui irriteront si fort S. Cyprien [5]. La leçon est même tellement accentuée qu'elle donne l'impression du fait exprès; la relation est, au premier abord, évidente avec les préoccupations de l'Église du troisième siècle; elle n'autorise pourtant à aucune conclusion définitive, car il se peut, après tout, que la question des *lapsi* se soit posée à Lyon, en 177, sous la forme que nous révèle la Lettre.

Je résume les doutes qui me semblent s'élever contre l'authenticité de ce document et qui ressortent de son texte même : aucune des objections n'est sans réplique, mais toutes se soutiennent l'une l'autre assez bien.

1° Les circonstances, en quelque sorte officielles, parmi lesquelles se développe l'affaire sont impossibles à préciser.

2° Il existe, entre plusieurs incidents essentiels de cette affaire et certains détails frappants qui nous sont relatés par la lettre de Pline, des rapports tels qu'on serait porté à leur attribuer une origine commune.

3° Il y a, dans le récit, une volonté marquée avec insistance de bien préciser le rôle des martyrs par rapport aux faillis, ce qui paraît

1. Voy. d'ailleurs l'insistance des martyrs pour se justifier des accusations horribles dont ils sont l'objet : Eus, *H. E.*, V, 1, 14; 15; 19; 25 et s.; 33; 52.
2. Eus., *H. E.*, V, 1, 50.
3. Eus., *H. E.* V, 1, 44.
4. Havet, *op. cit.*, IV, p. 443.
5. Eus., *H. E.*, V, 2, 5; V, 2, 6; V, 3, 4.

avoir été une des grandes préoccupations des chrétiens de l'âge de S. Cyprien.

S'il y a un faux, ces derniers détails nous permettront d'en fixer la date et il sera possible de voir une indication de la patrie du faussaire dans l'adresse aux Asiates, aux *Phrygiens* et dans le beau rôle de premier plan donné au *Phrygien* Alexandre. Mais, comme nous ne pouvons tirer du texte même aucune certitude, voyons si nous ne trouverons pas quelques éclaircissements aux alentours.

Eusèbe lui-même nous en fournit peu : une remarque s'impose toutefois à qui lit dans son ensemble le début du livre V de son *histoire Ecclésiastique*; c'est que, s'il nous donne la date des événements que raconte la Lettre, il ne donne pas celle de la rédaction de ce document; ce n'est pas la preuve qu'il est inauthentique, car, en définitive, cette date pouvait se trouver dans la partie finale que nous n'avons pas ; mais c'est un argument de précision qui manque à l'authentification [1].

D'autre part, aucun contemporain ne parle ni de la Lettre, ni même de l'affaire de Lyon. Les seuls qui en fassent mention, parmi les historiens ecclésiastiques, sont postérieurs à Eusèbe : Sulpice Sévère, Paul Orose, Grégoire de Tours, pour m'en tenir aux plus notables. Tous se sont évidemment inspirés ou de l'*Histoire* d'Eusèbe, ou de son recueil de *Passiones* et de son *Martyrologe*, que nous n'avons plus ; telles sont également les sources des martyrologes hiéronymien et romain en ce qui regarde les martyrs de Lyon [2].

S. Sévère et P. Orose ne disent mot de la Lettre et se contentent de signaler l'affaire [3]. Quant à Grégoire de Tours [4], il ne s'est peut-être pas servi de la Lettre, dont il ne fait aucune mention, et il n'insiste pas sur les conditions dans lesquelles se déroule le procès ; il est surtout préoccupé d'énumérer les martyrs par leur nom et de raconter comment ils apparaissent, après leur supplice, pour indiquer aux fidèles survivants en quel endroit il faut recueillir leurs reliques et ce qu'il en faut faire. Il y a là une tradition dont l'origine nous échappe, mais dont l'apparente précision dans l'énumération et le merveilleux est beaucoup plus fausse que le vague de la Lettre. Celle-ci indique les noms de neuf martyrs ; Grégoire en

1. Havet, *op. cit.*, IV, p. 441, n. 1.
2. Voy. partic. *Martyrol. roman*, à la date du 2 juin.
3. S. Sévère, II, 32 : Sub Aurelio deinde Antonini filio, persecutio quinta agitata. Ac tunc primum intra Gallias martyria visa, serius trans Alpes Dei religione suscepta. — Orose, VII, 15, 4 : .. in Asia et in Gallia graves praecepto eius (M. Aur.) exstiterunt multique sanctorum martyrio coronati sunt. Remarquez le vague de ce *praecepto eius*. Il est juste d'ajouter que S. Sévère et Orose sont normalement très brefs.
4. Greg. Tur., *De Gloria Mart.*, 49.

annonce quarante-huit et n'en donne que quarante-cinq ; il oublie Attale, qu'il n'aurait pas omis s'il avait eu sous les yeux le texte d'Eusèbe, qui lui prête un rôle si important [1]. Les détails de Grégoire sont invraisemblables ; ne nous montre-t-il pas les frères, auxquels apparaissent les martyrs, élevant une basilique *mirae magnitudinis* sur le lieu même de l'exécution !

Tous ces témoignages [2], y compris celui d'Eusèbe, sont très postérieurs aux événements et pas un contemporain direct — à ma connaissance — n'y fait même une allusion. On comprend le silence des païens, parce que les tribulations des chrétiens ne les intéressent pas; encore peut-on s'étonner que Celse, qui écrit vers ce temps [3], ne cherche pas dans le procès de Lyon un excellent exemple pour appuyer son affirmation que les chrétiens sont poursuivis partout et réduits à se cacher. Mais, ce qui ne se comprend plus, c'est le silence des chrétiens [4]; pourquoi Tertullien, particulièrement, ne dit-il rien ni des exécutions d'Asie, ni de celles de Gaule ? Est-ce, comme le pense Aubé [5], parce qu'il est trop loin des lieux où elles se passent ? Non : il est renseigné sur de plus minces et de plus lointains détails et la distance n'a pas de sens dans l'Église primitive. Un argument peut, à la rigueur, expliquer le mutisme de Tertullien sur les affaires d'Asie, c'est que les exécutions y procèdent de l'application locale d'un édit — celui du *Digeste* — qui n'est pas spécialement dirigé contre les chrétiens : l'Empereur peut être mis là hors de cause. Mais il n'en va pas de même pour la crise de Lyon, puisqu'il y a, pour incriminer Marc Aurèle, le rescrit que rapporte un document ecclésiastique officiel, la Lettre elle-même. Pourquoi Tertullien, qui parle de l'édit de Trajan, ne parle-t-il pas aussi de celui de Marc Aurèle ? Est-ce simplement par intérêt ? S'il en était ainsi, son audace se doublerait d'une rare impudence, qui, l'une et l'autre, pourraient être relevées aussi bien par un païen renseigné que par un

1. D. Ruinart, dans son édition de Grég. de Tours, fait plus que compléter le chiffre indiqué par l'auteur ; il ajoute à ses 45, Attale, d'après la *Lettre*, plus six noms d'après les vieux martyrologes (?) et trois autres encore, d'après la *Vie de S. Barnardus*, évêque de Vienne au IXe siècle ; cette *Vie* est, au plus tôt, du XIe siècle.

2. On en pourrait citer quelques autres, mais ils n'ont aucune valeur, remontant manifestement aux sources que nous connaissons ; à titre de simple curiosité j'en signale deux : Augustin, *De cura pro mort. gerenda*, I, 6. — Eucherius Lugdun., *Sermo de Sca. Blandina* (*P. L.* de Migne, L, 859).

3. Entre 177 et 180 d'après Harnack, *G. A. C. L.*, II, p. 314.

4. Irénée n'en dit rien dans ce que nous avons de lui; mais, comme nous sommes loin de posséder toute son œuvre, nous ne pouvons rien tirer de son silence.

5. Aubé, *Du martyre de Ste Félicité et de ses sept fils*. Appendice de *l'Hist. des Pers.*, I p. 452.

chrétien jaloux du mérite des confesseurs. Il est certes très naturel que Tertullien atténue les torts du glorieux Empereur à l'égard des chrétiens, qu'il considère volontiers comme authentiques les racontars qui couraient sur l'affaire de la *Legio fulminata;* mais ces racontars eux-mêmes ne sont-ils pas une preuve de l'ignorance dans laquelle les chrétiens vivaient des horreurs de Lyon?

Il n'y a, à mon sens, qu'une conclusion possible; Tertullien n'a connu ni la Lettre ni le décret qu'elle contient; ses contemporains chrétiens les ont ignorés comme lui; or, si cette ignorance est inconciliable avec l'existence dans l'Eglise du document en question, il faut nécessairement arriver à convenir qu'il n'existait point encore, au moins tel qu'Eusèbe l'a connu.

J'avoue que cette conclusion me paraît évidente, si je rapproche cette remarque décisive du silence de Tertullien et de ses contemporains, des quelques réflexions que le texte lui-même nous a suggérées. Je crois qu'il y a eu à Lyon ou à Vienne, peut-être dans les deux villes, quelques exécutions de chrétiens à l'époque de Marc Aurèle et qu'il a pu périr dans l'aventure une cinquantaine de fidèles. Il a pu aussi, à la rigueur, exister dès lors une lettre des survivants, mais beaucoup moins développée que celle d'Eusèbe. Marc Aurèle ne serait point intervenu en personne dans les poursuites et les autorités locales auraient simplement appliqué le rescrit de Trajan ou le premier rescrit de l'Empereur vivant — celui du *Digeste.* On conçoit qu'une affaire réduite à ces proprotions ait pu être, non pas ignorée de Tertullien, mais passée par lui sous silence, parce qu'elle n'était réellement pas plus imputable à Marc Aurèle que les exécutions d'Asie; sa condescendance intéressée a pu aller jusque là sans trop forcer sa conscience [1]. Plus tard, peut-être vers l'époque de Dèce ou de Valérien, la lettre primitive fut refondue, développée suivant un remarquable parallélisme avec la fameuse lettre de Pline; on y introduisit notamment la réponse du Trajan sous forme d'analyse sommaire d'un édit de Marc Aurèle.

Si on accepte cette hypothèse, toutes les obscurités s'expliquent : le vague du début, les incertitudes relatives au juge et l'arrestation des chrétiens dans les deux provinces, l'ampleur donnée au récit minutieux des supplices. Nous sommes en présence d'un document d'entraînement au martyre, d'une œuvre d'exaltation rédigée dans sa forme actuelle en Asie, probablement en Phrygie. On peut aller plus loin dans le doute et croire la Lettre fabriquée de toutes

1. C'est probablement pour une raison analogue qu'il ne dit rien des circonstances qui entourent la mort de Saint Justin.

pièces : je ne pense pas que ce soit nécessaire. Il a parfaitement pu se produire à Lyon quelques exécutions locales, les noms des martyrs peuvent même être authentiques et l'esprit général de leurs épreuves exact; mais nous nous expliquons pourquoi Tertullien a pu, sans craindre d'être catégoriquement démenti, affirmer que Marc Aurèle n'avait pas été persécuteur.

Il espère évidemment que Sévère, « le plus constant des princes » et Antonin son fils, qui a sucé le lait d'une chrétienne [1], suivront les glorieux exemples de leur famille d'adoption. Quand il écrit l'*Ad Scapulam*, quelques années après l'*Apologétique* [2], il affirme qu'ils les ont suivis : nous y voyons que Sévère a résisté à un tumulte populaire soulevé contre les chrétiens [3]. C'est très vraisemblable, car il était homme à tenir tête à l'émeute, quel qu'en fût le motif et pour le principe. Il a gardé, ajoute Tertullien, un médecin chrétien qui l'avait sauvé; c'était de la simple reconnaissance et aussi de la prudence : il pouvait. ayant éprouvé son habileté, désirer se la ménager pour l'avenir. Peut-on conclure, sur ces deux faits, que Sévère a été généralement bienveillant à l'égard des chrétiens, alors que divers témoignages [4] s'accordent à placer sous son règne un peu plus que des affaires isolées ? L'existence seule de l'*Apologétique*, de l'*Ad Nationes*, de l'*Ad Scapulam* et de l'*Ad Martyras* [5] suffirait, semble-t-il, à établir que l'Église d'Afrique n'eût pas toujours la vie tranquille du vivant de Tertullien.

Nous voici encore en présence d'une question épineuse.

A l'époque où fut écrit l'*Ad Scapulam*, la persécution qui semble, d'après la lettre même de cet opuscule, s'étendre à toute l'Afrique, ne serait-elle pas le résultat d'ordres généraux [6]? De tels ordres semblent en effet attestés par Spartien [7]; à l'en croire, Sévère interdit la propagande chrétienne sous les peines les plus graves. Sans

1. *Ad Scap.*, 4... quem et Antoninus optime noverat, lacte christiano educatus.

2. Noeldechen, *Abfassungszeit*, p. 97 et p. 163, établit de façon très vraisemblable que cet ouvrage se place en 211 ou 212; c'est également l'avis de Neumann, *Der röm. St.*, p. 185, n. 2.

3. *Ad. Scap.*, 4 : Sed et clarissimas feminas et clarissimos viros Severus sciens huius sectae esse, non modo non laesit, verum et testimonio exornavit et populo furenti iis non palam restitit.

4. Duruy, *Hist. des Rom.*, VI, p. 189 et s.

5. L'*Ad Mart.*, selon Aubé, *Hist. des Pers.*, III, p. 84, serait d'une année antérieur à l'*Apol.*; Noeldechen, *op. cit.*, p. 29, la place au début de l'été de 197 : il se réfère en tous cas à la même crise que l'*Apol.*

6. *Ad. Scap.*, 4 : Nam et nunc a praeside legionis et a praeside Mauritaniae vexatur hoc nomen, sed gladio tenus, *sicut a primordio mandatum est* animadverti in huiusmodi.

7. Spartien, *Sev.* 17 : In itinere Palestinis plurima iura fundavit, Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de Christianis sanxit.

doute, un tel témoignage n'est pas lui-même d'un poids très lourd[1]; il n'est pas confirmé ni par Dion Cassius ni par Hérodien; il ne l'est même pas par une tradition chrétienne constante : Eusèbe l'appuie[2] indirectement et, avec lui, Sulpice Sévère, P. Orose et S. Augustin[3]; mais ni Lactance, ni Prudence ne font de Sévère un persécuteur[4]. Selon quelques auteurs modernes, pourtant, la persécution de cet Empereur serait la première guerre ouvertement déclarée par l'État à l'Église, la première persécution « par édit »[5]. Qui donc a raison et comment, au point de vue spécial de l'opinion de Tertullien, concilier la contradiction qu'il y a entre protester contre une persécution et soutenir qu'elle n'existe pas[6]?

Avant tout, notons, puisqu'il s'agit de Sévère, que nous avons affaire à un homme violent, brutal au besoin, mais sans préjugés romains et nullement fanatique[7]. Qu'est-ce qui aurait donc pu le pousser contre le christianisme? Une raison politique, la crainte d'une extension trop grande de la foi chrétienne, le danger que les fidèles pouvaient faire courir à l'Empire par leurs abstentions multipliées, la force de leur communauté de plus en plus nombreuse et de mieux en mieux organisée. Soit, mais il n'était pas homme à s'alarmer sans cause. Le christianisme était-il, dès lors et dans le présent, si redoutable? Toutes les hypothèses qu'on peut construire en réponse à cette question sont sans fondement, car nous ne sommes pas fixés sur le nombre des chrétiens, ce qui serait indispensable[8]. Ce que nous pouvons en tous cas affirmer — et cela suffit — c'est que si le christianisme constituait un réel danger pour l'Empire, Sévère ne l'a pas vu. Je n'en veux que les deux preuves suivantes : d'abord il a laissé l'Église s'organiser tout à son aise. Si nous en croyons Eusèbe, les Églises d'alors correspondent journellement entre elles, les évêques se concertent sur la question de la Pâque et se réunissent même en conciles sans que le gouverne-

1. Sur les polémiques soulevées par l'*Histoire Auguste*, voir particul. : Peter, ap. *Neue Jahrbücher für Philologie und Pedagogik*, *Bd.* CXXIX et CXXX, 1884; Dessau, ap. *Hermes*, XXIV, 1889; la critique de Mommsen ap. *Hermes*, XXV, 1890, et la réplique de Dessau, ap. *Hermes*, XXVIII, 1892. — Sur Spartien : Perino, *De fontibus vitarum Hadriani et S. Severi ab AE. Spartiano conscriptarum*, Frib. en Bris., 1880.

2. Eus. *H. E.*, VI, 1; *H. E.*, VI, 7. Il ne parle pas de l'édit signalé par Spartien.

3. Sulp. Sévère, *Chron.*, II, 32; P. Orose, *Hist.*, VII, 17; August., *De Civ. Dei*, XVIII, 52.

4. Aubé, *Les chrét. dans l'Emp. rom.*, p. 80.

5. Allard, *Christ. et Emp.*, p. 68. — M. A. parle d'ailleurs (p. 74) de « l'ordonnance de 202 », comme s'il en avait le texte sous les yeux.

6. Voy. partic. Aubé, *Les chrét. dans l'Emp. rom.*, ch. III et IV, p. 53 et 5, et Neumann, *Der röm. St.*, p. 94 et 5. ; et p. 155 et 5.

7. Neumann, *Der röm. St.*, p. 98 et notes.

8. J'ai signalé les difficultés de cette enquête plus haut, p. 47.

ment intervienne [1]; la liberté qu'il leur laisse dépasse même les limites de la tolérance de l'État moderne [2]. En second lieu, n'est-ce pas à l'époque de Sévère que l'Église, sous le couvert de la législation relative aux collèges funéraires, devient propriétaire? Elle a son cimetière à Rome même, il est très connu de la police et officiellement autorisé; il n'est guère possible d'en douter [3]. On peut répondre que cette tolérance de Sévère est involontaire, qu'elle est le résultat du désordre de l'État, qui permet à l'Église de s'affermir, depuis que la protection de Marcia sous Commode a écarté d'elle tout danger général. Sévère a eu trop à faire avec Niger et Albinus jusqu'en 197, puis avec les Parthes et l'Orient romain ensuite, pour s'occuper des chrétiens. Ceux-ci en profitent de telle sorte que l'Empereur lance, en 202, une ordonnance qui équivaut à un édit de persécution et est interprêtée dans ce sens.

Cet édit, nous ne le connaissons que par l'analyse vague que nous en donne Spartien. Cet écrivain nous apprend qu'en traversant la Palestine, Sévère établit plusieurs lois; qu'entre autres mesures, il défendit sous des peines très graves de se faire juif et qu'il décida la même chose à l'égard des chrétiens. C'est là le principal texte que nous ayons pour affirmer l'existence de la persécution de Sévère et il est loin d'être clair. D'abord quelle est sa date? On hésite entre 200 et 202. A s'en tenir à Spartien tout seul, c'est 202 qu'il faudrait entendre, mais, si on remarque qu'en juin 202 le séjour de Sévère à Rome est attesté [4] et qu'il faut encore placer un voyage qu'il fait en Égypte entre son départ de Palestine et son retour à Rome, on admettra plutôt la date 200, proposée par plusieurs historiens [5]. La chose n'a d'ailleurs pas pour nous grande importance; il est seulement utile de remarquer que l'édit est, dans tous les cas, postérieur à l'*Apologétique* et antérieur à l'*Ad Scapulam*. Son sens, au premier abord, paraît évident : Sévère défend de se faire juif et il défend de se faire chrétien sous les mêmes peines. C'est l'interprétation admise et elle est vraisemblable; cependant il ne serait peut-être pas impossible d'entendre : il défendit de se faire juif sous les peines les plus sévères et il porta les mêmes peines contre les chrétiens. C'est le sens que devraient adopter ceux qui voient dans l'édit la preuve d'une persécution générale, qu'il est impossible de deviner à travers l'interprétation usuelle. Sévère

1. Eus., *H. E.*, V, 23.
2. Aubé l'avoue, *op. cit.*, p. 70.
3. Voy. *Philosophumena*, IX, 1 et les références d'Allard, *Christ. et Emp. rom.* p. 78.
4. Wirth, *Quaestiones Severianae*, p. 12.
5. Partic. Wirth et Neumann, *Der röm. St.*, p. 161.

interdit la propagande juive et chrétienne ; rien n'autorise à supposer qu'il prenne une mesure quelconque contre les juifs et les chrétiens déjà existant ; tout ce qu'on peut conclure de ce texte interprété traditionnellement, c'est que Sévère peut être inquiet du développement du christianisme, qu'il est sous la fâcheuse impression de quelque tentative juive puisqu'il semble avoir eu à réprimer des troubles en Judée en 198, [1] et qu'il prend des précautions pour arrêter une double propagande. Il est même possible que le nom de juif ait appelé dans sa pensée celui de chrétien et qu'il n'ait pas pris deux mesures spéciales, l'une contre les juifs, l'autre contre les chrétiens ; leur parenté, encore très frappante pour les païens, suffirait à expliquer leur rapprochement dans le cas présent. Ce n'est qu'en éclairant par d'autres témoignages l'affirmation de Spartien que nous déterminerons sa portée. Est-elle donc confirmée ou infirmée par quelque autre document et les faits qui nous sont connus nous permettent-ils de voir comment les contemporains auraient compris et interprété les instructions de Sévère ? Dans aucun autre document nous ne trouvons une directe et claire allusion à ce décret de 200 ; à peine, et avec la volonté de l'y voir, peut-on en découvrir comme un commentaire dans une *Sentence* de Paul : la peine de confiscation des biens et celle de la relégation dans une île seraient portées contre les citoyens romains qui se laisseraient circoncire selon le rite juif ou laisseraient circoncire leurs esclaves ; la peine de mort contre les chirurgiens qui se chargeraient de l'opération ; celle de la déportation, ou même celle de mort, contre les Juifs qui se permettraient de circoncire des esclaves qui ne seraient pas de leur race [2]. Cette *Sentence*, qui n'a trait qu'aux Juifs, n'a évidemment pour but que d'empêcher leur propagande, car d'autres textes nous prouvent que Sévère ne fut pas systématiquement malveillant à l'égard des Juifs ; le *Digeste* nous le montre même faisant des concessions à leurs préjugés religieux pour leur permettre l'accès de certains honneurs [3]. Pour ce qui est des clauses de l'édit relatives aux chrétiens, il est encore plus difficile d'arriver à en trouver trace parmi les œuvres des contemporains. Dion et Hérodien ne s'intéressent guère, en général, au christianisme, mais si pourtant l'autorité impériale avait cru à propos de

1. Wirth, *op. cit.*, p. 30.

2. Paul, *Sent.*, V, 22, 3-4 : Cives Romani qui se iudaïco ritu, vel servos suo, circumcidi patiuntur, bonis ademptis in insulam perpetuo relegantur ; medici capite puniuntur. Iudaei si alienae nationis comparatos servos circumciderent, aut deportantur aut capite puniuntur.

3. *Dig.*, L, 2, 2 ; eis qui iudaïcam superstitionem sequuntur D. Severus et Antoninus honores adipisci permiserunt, sed et necessitates eis imposuerunt, qui superstitionem eorum non laederent.

prendre contre ses fidèles une mesure d'ensemble, qui aurait certainement eu du retentissement dans l'Empire, et aurait même pu y causer quelques troubles, il est peu croyable qu'ils n'en aient parlé ni l'un ni l'autre. Leur silence est déjà une raison de croire à la portée restreinte de l'édit de Spartien. Ceux des écrivains chrétiens qui mentionnent la persécution de Sévère sont très postérieurs à son règne et, d'ailleurs, aucun n'a l'air de lui rapporter un édit contre l'Église. Le plus explicite de tous, Eusèbe, dit simplement que Sévère excita contre les fidèles une cruelle persécution [1], qu'il n'y eut presque pas de ville qui ne comptât des martyrs, et qu'à Alexandrie l'épreuve fut si rude qu'on crut à l'approche de l'Antechrist [2]. Il ne précise pas l'origine et le sens de cette persécution; or, il semble que s'il eût connu un édit en marquant le point de départ, il l'eût dit et il n'est guère douteux qu'il l'eût connu s'il eût existé, si seulement la tradition chrétienne en eût gardé le souvenir. Sulpice Sévère se contente de numéroter la persécution et d'ajouter qu'elle coûta la vie au père d'Origène [3]; Paul Orose n'est pas plus explicite [4] et j'ai déjà dit que ni Lactance, ni Prudence, ne paraissent connaître les épreuves imposées à la foi sous Sévère. J'ajoute qu'aucun des *Actes de Martyrs* qu'on peut rapporter au règne de ce prince, ne mentionne un nouvel édit contre les chrétiens. Un seul texte est capable de soulever des doutes : il est de Tertullien et il semble, au premier abord, capable de faire pencher dans le sens de l'interprétation la plus large de l'édit de Spartien. Tertullien dit à Scapula qu'il lui est possible d'accomplir son devoir de magistrat et de se souvenir de l'humanité : « On ne vous ordonne rien de plus, ajoute-t-il, que de faire condamner les coupables qui avouent et de faire remettre à la question ceux qui nient [5]. » A s'en tenir à cette seule phrase, on pourrait entendre comme un écho de ce qu'on nomme les rescrits de Trajan et de Marc-Aurèle; mais la suite prouve clairement qu'il ne s'agit que d'un appel au droit commun, puisque justement Tertullien reproche à Scapula [6] de ne pas s'y tenir à l'égard des chrétiens : ils avouent et il les fait torturer pour les forcer à nier. Toute l'obscurité vient de ce qu'après avoir fourni à Scapula divers exemples de magistrats

1. Eus., *H. E.*, VI, 1,
2. Eus., *H. E.*, VI, 7.
3. S. Sévère. *Chron.*, II, 32 : Sexta deinde, Severo imperante, christianorum vexatio fuit.
4. P. Orose. *Hist.*, VII, 17.
5. *Ad. Scap.*, 4 : Potes et officio iurisdictionis tuae fungi et humanitatis meminisse.
6. *Ad. Scap.*, 4, *in fine* : ...sed gladio tenus, sicut et a primodio mandatum est.

qui se sont montrés cléments envers les fidèles, après lui avoir rappelé les traits louables en ce sens de Sévère et de Marc-Aurèle, notre auteur ajoute : « Et maintenant même, le *praeses* de la légion et le *praeses* de Maurétanie persécutent notre nom, *mais ils n'usent que du glaive, ainsi qu'il a été au début ordonné de faire.* » Si on remarque que l'*Ad Scapulam* est postérieur de plusieurs années à l'édit signalé par Spartien, il semble que cette phrase doive s'interpréter de la manière suivante : Il y a en Afrique une persécution générale puisque « le *praeses* de la légion », c'est-à-dire le gouverneur militaire de la Numidie [1] et le *praeses* de Maurétanie persécutent comme Scapula et elle a été suscitée par l'édit de Sévère [2]; si nous admettons le rapprochement entre le commentaire de Paul et cet édit et si nous supposons que la mesure était la même pour les chrétiens que pour les juifs, son application pouvait comporter la mort par le glaive. Mais cette interprétation offre de grandes difficultés, d'abord parce qu'elle suppose résolues plusieurs questions qui ne le sont pas, à savoir : la véritable attribution du commentaire de Paul, l'identité des mesures prises contre les chrétiens et des mesures prises contre les juifs par Sévère; en second lieu parce qu'elle n'éclaircit pas un point obscur : que veulent dire les mots *praeses Mauritaniae*? Il y avait alors deux provinces de Maurétanie, la Césaréenne et la Tingitane, toutes deux gouvernées par des *procuratores* impériaux [3]; laquelle des deux Tertullien veut-il désigner? Une seule interprétation me paraît possible; il faut entendre : le *praeses* de la Maurétanie dans laquelle on persécute, ce qui suppose nécessairement qu'on ne persécutait pas dans l'autre. Tertullien n'avait pas à apprendre à Scapula quelle était celle où les chrétiens avaient à pâtir et il est très naturel qu'il ait employé cette tournure, mais il faut, pour qu'elle s'explique, que la persécution n'ait pas été générale, même en Afrique. Mieux vaut, plutôt que de prolonger ces suppositions, avouer que les textes ne se suffisent pas à eux-mêmes et chercher ce que les faits que nous pouvons saisir nous apprennent sur l'attitude réelle de Sévère vis-à-vis de l'Église.

En laissant de côté le témoignage de Tertullien relatif à la protection que Sévère aurait étendue sur des chrétiens de haute naissance [4], peut-être vers 197, il semble certain que cet Empereur n'a

1. Boissière, *Esquisse*, p. 268 et s.
2. *Ad. Scap.*, 5, dern. lignes. Voy. plus loin l'étude de ce texte.
3. Sur ce point voyez le résumé — d'ailleurs sec — de M. Boissier, *Afrique rom.*, p. 92.
4. *Ad Scap.*, 4.

pas persécuté durant les premières années de son principat [1]. La preuve en est dans la tranquillité avec laquelle les évêques se réunissent et correspondent à cette époque à propos de la question de la Pâque [2]. Pourtant, c'est en 197 qu'est écrite l'*Apologétique* et il est impossible d'y voir autre chose qu'une protestation contre des maux présents. Il en ressort nettement qu'il y a eu en Afrique des troubles populaires excités contre les chrétiens, évidemment par les mauvais bruits dont Tertullien prétend laver ses frères en Christ, et qui ont abouti à des accusations directes [3]. L'autorité locale est intervenue; ce n'est pas douteux, la dédicace seule de l'*Apologétique* le prouverait. Mais l'autorité centrale a-t-elle aussi dit son mot? Je ne le pense pas, car il me semble hors de doute que Tertullien se serait adressé à l'Empereur si la persécution lui avait été imputable. Au reste, il est tout à fait impossible de deviner quelle extension a prise cette persécution, il est seulement vraisemblable qu'elle n'a point atteint un grand nombre de chrétiens, qu'elle a été spontanée, locale et assez courte. Tout ce que nous savons sur les églises de Rome, de Gaule et d'Asie, pour le règne entier de Sévère, ne saurait nous donner l'impression d'une véritable persécution. A Rome, Zéphirin et, après lui, Callixte, qui avait pourtant déjà eu ses démêlés graves avec la justice, ne sont pas inquiétés et c'est, à mon sens, une raison tout à fait suffisante de croire qu'il n'y a pas eu, de leur temps, de poursuites d'ensemble contre les chrétiens. Cette tranquillité des évêques de la Ville, n'exclut d'ailleurs pas les tumultes populaires et la protection dont Tertullien fait honneur à Sévère s'étendit vraisemblablement sur des chrétiens de Rome; mais il est impossible de saisir, même après 200-202, aucune mesure officielle contre les fidèles romains; pas un texte ne permet même de la supposer. Quand bien même on attribuerait au règne de Sévère l'obscure affaire de Sainte Félicité et de ses sept fils, on n'aurait localisé qu'un fait isolé.

Rien non plus n'autorise à croire à une persécution en Gaule. Aubé a démontré [4] que le prétendu massacre des chrétiens de Lyon et le martyr d'Irénée sont des inventions postérieures, sorties probablement du souvenir confus de quelque carnage commis par les soldats de Sévère après la défaite d'Albinus. Saint Irénée put parfaitement y périr; mais une tuerie de représailles dans une guerre civile ne saurait passer pour une persécution et Gré-

1. Neumann, *Der röm. St.*, p. 99.
2. Eus., *H. E*, V. 24; Héfélé, *Hist. des Conc.*, I, p. 81-83.
3. Il s'agit des accusations de superstition immonde, de débauche secrète, de meurtre rituel, etc.
4. Aubé, *Les chrét. dans l'Emp. rom.* pp., 95 et s.

goire de Tours, sur qui s'appuie la légende détruite par Aubé, n'est pas une autorité décisive [1]. Que plusieurs martyrs aient souffert en Gaule, à l'époque de Sévère, c'est probable; mettons, si l'on veut, que c'est certain, bien que nous ne soyons pas fondés à aller si loin dans l'affirmation [2]; au moins est-il impossible de croire à une persécution générale dans cette partie de l'Empire, encore moins à une persécution organisée. Il faudrait supposer que toute trace certaine s'en est perdue et ce serait faire preuve d'une excessive bonne volonté.

Que dire des églises d'Asie? Certes elles se remuaient assez vers cette époque, et le montanisme, qui faisait rage parmi elles, n'était évidemment pas pour plaire au gouvernement; cependant, voit-on qu'il y ait eu persécution en Asie? Pas du tout : on peut relever des exécutions d'isolés, des vengeances personnelles, comme celle de ce gouverneur de Cappadoce, dont nous parle Tertullien [3], et qui ne se consolait pas de ce que les chrétiens eûssent gagné sa femme. N'était-ce pourtant pas, pour cet homme, le cas d'interpréter dans un sens de rigueur l'édit de 200 ? Rien ne nous autorise à penser qu'en vexant les fidèles il se soit appuyé sur un édit.

Que nous reste-t-il donc? Les souffrances affirmées de deux Églises, celle d'Égypte et celle d'Afrique. Eusèbe, qui paraît spécialement renseigné sur ce qui s'est passé dans la première, y insiste avec quelque complaisance [4]. La persécution, nous dit-il, arrive la dixième année du règne de Sévère, c'est-à-dire en 202. Il semblerait naturel d'y voir une application de l'édit de 200 ; à cette date, en effet (202), l'Empereur était probablement en Égypte, ce qui rend la supposition encore plus plausible ; et cependant, à nous en tenir aux faits, elle n'est pas fondée. Il y eut des exécutions dans le pays; le père d'Origène, Léonide, fut décapité, mais il y eut surtout une grande émotion dans l'Église d'Alexandrie et un exode considérable de ses fidèles : Clément d'Alexandrie donna lui-même l'exemple. Il était le maître du *didascaleion*, c'est-à-dire qu'il était comme le chef avéré de la propagande chrétienne : il tombait directement sous le coup de l'édit tel que nous le présente Spartien, il était naturel qu'il s'enfuit. Mais à peine est-il parti que le jeune Origène ouvre école chrétienne à son tour et que plusieurs de ses élèves obtiennent la couronne du martyre [5]. Il s'en suit un violent mécontentement des païens contre Origène; les amis d'un jeune

1. Greg. Tur., *H. Fr.*, I, 27,
2. Aubé, *op cit.*, p. 106.
3. *Ad Scap.*, 4.
4. Eus., *H. E.* VI, 1, et s.
5. Eus., *H. E.* VI, 5.

homme, qu'il a converti et préparé au martyre, se fâchent et essaient de l'écharper; cependant l'autorité romaine le laisse tranquille. Il est trop clair que si la persécution d'Alexandrie avait été une conséquence de l'édit de 200, Origène aurait été le premier arrêté. La raison que M. Aubé donne [1], d'ailleurs sous toutes réserves, à savoir « que son illustration naissante, son caractère de maître de grammaire et le fait de son père Léonide frappé dès le début de la persécution, le mirent à l'abri de toute condamnation sous le règne de Sévère », cette raison, dis-je, ne s'appuie sur rien et n'a même aucune vraisemblance. Il pouvait arriver qu'on reportât sur le fils la faute du père, mais que l'exécution du père innocentât le fils d'un délit patent, voilà qui n'est guère intelligible. Qu'il y ait eu une persécution à Alexandrie sous le règne de Sévère, c'est extrêmement probable, mais nous ignorons et sa cause, et ses caractères, et son étendue. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que l'édit rapporté par Spartien n'y fut pour rien, qu'elle ne s'étendit pas à tous les chrétiens et qu'elle fut sans doute, comme beaucoup d'autres, assez capricieuse dans le choix de ses victimes.

Reste donc l'Église d'Afrique. Aux environs de 197, nous le savons par Tertullien, elle subit une première crise; l'*Apologétique* nous en montre la cause : il s'agit de mouvements populaires, excités par les mauvais bruits qui courent contre les fidèles et qui forcent l'autorité à intervenir [2]. Il est évident qu'il n'est question, en l'occurrence, d'aucun édit nouveau, que le gouvernement central n'est pour rien dans l'affaire et que les martyrs sont condamnés pour des raisons qui ressemblent singulièrement à des griefs de droit commun : crime de lèse majesté, de société secrète, de magie, etc. On les torture pour leur faire dire qu'ils n'ont pas commis tous ces crimes : c'est la seule anomalie qui demeure et qui prouve que ce ne sont pas là franchement des procès ordinaires. L'autorité romaine ne poursuit pas tout de suite et d'office, elle se contente de juger les chrétiens qui lui sont dénoncés. Il n'est pas nécessaire de supposer que les édits de Trajan — ou de Marc-Aurèle — aient toujours vigueur, puisque la procédure que nous entrevoyons à travers l'*Apologétique* était l'ordinaire de la justice romaine. Les exécutions furent-elles nombreuses? Nous l'ignorons, car nous ne pouvons nommément attribuer à cette première épreuve de l'Église d'Afrique que l'archimartyr Namphamo [3] et les martyrs Scillitains [4]; encore n'est-il pas certain qu'ils ne se placent

1. Aubé, *op cit.*, p. 141.
2. Voy. particulièrement *Apol.*, 1 et 7, et suiv.
3. Aubé, *op. cit.*, p. 203 et n. 1 se prononce pour la date 200.
4. Harnack, *G. A. C. L.*, II, p. 316, place les martyrs de Scilli en 180.

pas sous le règne de Commode. Notre ignorance des noms des martyrs ne prouve rien quant à leur nombre ; cependant Tertullien ne dit pas qu'il ait été très grand et lui-même ne fut pas inquiété.

Les procès reprirent certainement avec plus de violence vers 202 ; c'est alors qu'eut lieu l'affaire de Sainte Félicité et de Sainte Perpétue. Puis, après une légère accalmie de quelques années, la situation des chrétiens redevint tout à fait pénible dans toute la région; c'est du moins l'impression que nous donne l'*Ad Scapulam*. Faut-il voir, dans ce renouveau de supplices et d'inquiétudes, une conséquence de l'édit de 200? Tertullien n'en dit rien et, pas un seul instant, il n'a l'air de croire que l'Empereur puisse être pour quelque chose dans les épreuves de la foi. C'était aux *praesides* qu'il s'adressait dans l'*Apologétique*, c'est au *praeses* Scapula qu'il s'adresse maintenant ; il lui demande de ne pas persécuter comme s'il dépendait uniquement de lui de le faire ou de ne pas le faire. Prendrait-il cette peine et affirmerait-il ce pouvoir si la volonté propre de Scapula était réellement contrainte par un édit impérial ? Tout au plus, est-il possible de voir une allusion à la volonté suprême de l'Empereur dans quelques mots de l'*Ad Scapulam* [1]. Après avoir adjuré Scapula de prendre pitié de sa province et de lui-même, Tertullien ajoute qu'il doit songer à son vrai maître, Dieu; ceux qu'il croit ses maîtres sont mortels, n'étant que des hommes. Il est incontestable qu'il y a quelque chose d'inquiétant à voir paraître, comme dernier argument, cette opposition suprême entre le souverain et Dieu ; il est naturel d'en conclure qu'ils ne sont point alors parfaitement d'accord et que Scapula peut craindre, en obéissant au second, de ne pas être agréable au premier. La difficulté est certaine. Je ne crois cependant pas qu'elle suffise à modifier l'impression d'ensemble que donne l'*Ad Scapulam* et à prouver que le gouverneur exécute un édit de Sévère. Je proposerais l'interprétation suivante : il est clair que ni Scapula, ni le *praeses* de la *Legio*, ni celui de Maurétanie ne poursuivent les chrétiens sans que Sévère le sache et, partant, sans qu'il le veuille bien ; Tertullien peut donc supposer que Scapula craint de déplaire à l'Empereur en protégeant les chrétiens, sans que cependant l'Empereur ait rendu contre eux un édit spécial, sans que même la persécution soit due à son initiative. La discrétion avec laquelle Tertullien effleure cette idée, pour montrer à Scapula son devoir d'homme placé devant Dieu, en face de ses scrupules de magistrat placé devant le prince, me serait la preuve que l'apo-

1. *Ad Scap.*, 5., *in fine :* Magistrum neminem habemus nisi Deum solum. Hic ante te est nec abscondi potest, sed cui nihil facere possis caeterum quos putas tibi magistros homines sunt et ipsi morituri quandoque.

logiste veut absolument ne pas mettre l'Empereur en cause tant qu'il ne s'y met pas lui-même. D'autre part, il ne semble pas que Tertullien ait été inquiété par Scapula ; il tombait pourtant sous le coup de l'édit de 200, moins qu'Origène sans doute, mais encore assez pour en être atteint. Il faut donc croire que ce n'est pas cet édit qui a suscité les persécutions d'Afrique, ni celle de 197 — naturellement — ni celle de 202, ni celle de 211, qui se ressemblent assez, semble-t-il, dans leurs causes comme dans leurs effets.

Concluons : il n'y a pas eu sous Sévère de persécution générale de l'Église : il y a eu des violences locales, sorties de mouvements populaires, de calomnies, d'initiatives privées ou de volontés souveraines de gouverneurs ; il n'y a pas eu d'intervention directe du pouvoir central. L'édit de 200, rapporté par Spartien, en supposant que cet auteur ne se soit pas simplement trompé, n'a pas du tout la portée d'un édit de persécution ; rien ne prouve qu'il n'ait pas été rendu, mais il n'a certainement pas eu le sens qu'on s'est habitué à lui prêter. Comme sa cause précise et sa portée exacte nous échappent, mieux vaut s'abstenir d'hypothèses que de les faire gratuites. Il paraît évident que la situation officielle des chrétiens, sous Sévère et Caracalla, ne changea pas ; elle fut pratiquement moins bonne que sous les Antonins, parce que leur nombre croissant rendit plus fréquents les conflits entre eux et les païens. Le mot de Tertullien, *sicut a primordio mandatum*[1], demeure obscur, c'est bien certain, à moins d'imaginer qu'il s'agisse de l'édit de Trajan toujours appliqué ; mais cet édit, tel que nous l'avons, ne dit rien de la nature du supplice qui peut être infligé aux chrétiens ; c'est pourquoi, s'il me fallait absolument supposer quelque chose, je préférerais rapporter ces mots à l'édit de Marc-Aurèle que nous a conservé le *Digeste*, sur cette remarque que le commentaire de Paul porte que les *humiliores* auront la tête tranchée (*humiliores capite puniuntur*).

Si nous nous en tenions à la tradition courante au sujet des rapports des chrétiens avec les Antonins, Sévère et Caracalla, il nous faudrait conclure comme il suit : tout en admettant que, dans une certaine mesure, Tertullien ait pu être abusé par les légendes chrétiennes, qu'il ait été porté, par son caractère ou ses instincts de rhéteur, un peu au-delà de sa pensée, il est hors de doute qu'il a, dans tout ce qu'il dit de ces Empereurs, volontairement arrangé les faits. Il n'était ni un ignorant ni un niais ; il avait vécu sous Marc-Aurèle et Commode et il écrivait sous Sévère et Caracalla.

1. *Ad Scap.*, 4.

Après le long examen que nous venons de faire des textes et des témoignages ; ce n'est plus à cette conclusion que nous nous rangeons : Tertullien n'a pas menti et il a eu la très nette intelligence d'un fait qui nous paraît évident, à savoir que le gouvernement central s'est longtemps désintéressé des chrétiens. Trajan, sollicité par Pline, avait posé une règle qui exprime assez bien la manière de penser de l'Empire : ne pas tracasser les chrétiens, ne s'occuper d'eux que si, directement ou indirectement, ils causent du désordre. Une telle règle laissait le champ libre aux interprétations arbitraires des gouverneurs et Tertullien n'ignore pas que c'est de leur passion, de leur conception personnelle de leur devoir, ou de leur complaisance à suivre l'impulsion populaire, que sortent véritablement les épreuves des fidèles. Pour être logique, il eût fallu reporter au pouvoir central la responsabilité d'excès qu'il laissait commettre. Méliton, Athénagore, Justin, d'autres encore, l'avaient implicitement fait, puisqu'ils s'étaient adressés à l'Empereur pour obtenir la paix ; Tertullien a préféré laisser autant que possible l'autorité impériale en dehors du débat, peut-être parce qu'il sentait l'inutilité d'une supplique à Sévère ou à Caracalla ; peut-être parce que sa tactique est de proclamer que les tribulations de la foi ne sont pas l'œuvre du maître, mais celle de ses serviteurs inintelligents, et qu'il ne les tolère que parce qu'il est mal renseigné. Il a jugé utile de s'en tenir à cette vérité de forme.

III. — Il nous est malheureusement impossible de savoir si ce qu'il dit est bien absolument ce qu'il pense. Avocat des chrétiens, il a pu prendre leur cause par le côté où elle se présentait le mieux pour eux et négliger les autres. Il nous faudrait, pour répondre à coup sûr, qu'il eût parlé des Empereurs dans ceux de ses ouvrages qu'il destinait aux seuls chrétiens : or, là, il n'en dit mot. Cependant il me semble qu'il n'est pas impossible d'arriver à une très grande probabilité sur ses sentiments véritables. S'il y eut de bons et de mauvais Empereurs parmi ceux qui sont morts, s'il en fut qui incarnèrent Satan, ne se pourrait-il pas qu'il y en eût encore de semblables? Dans ce cas, que faire? Le chrétien et même le païen ont-ils le droit de choisir, de rejeter le vivant indigne, comme Tertullien rejette le mort condamné ? La doctrine de l'épreuve divine évite à Tertullien la nécessité de discuter cette redoutable question. Le triomphe momentané du mal est voulu par Dieu, qui brise l'instrument une fois l'œuvre faite [1]. C'est une doctrine très commode, puisqu'elle justifie à la fois la

1. *De fuga*, 12 et 13.

soumission au tyran et sa suppression par un autre instrument de Dieu; mais elle ne satisfait ni la raison ni Tertullien lui-même; aussi la complète-t-il par une autre, qui lui est très chère, celle de la vengeance divine [1]. Le chrétien n'a pas le droit de résister par la force aux tyrans; il doit simplement leur refuser obéissance lorsqu'ils ordonnent quelque chose d'injuste, c'est-à-dire de contraire à la loi de Dieu, et subir en silence le supplice qu'ils lui infligent; mais Dieu n'oublie pas ses serviteurs et, un jour, sa colère tombera sur ceux qui ont prescrit les souffrances qu'ils endurent : ils expieront dans d'éternelles tortures [2] le malheur d'avoir été choisis par lui pour éprouver ses fidèles et d'avoir été abandonnés aux conseils du démon. Or, nous avons vu que Tertullien réduit, en somme, les obligations du chrétien à l'égard de l'Empereur à celle de l'aimer et de prier pour lui; voici qu'elle se restreint encore : le chrétien n'aime que les bons Empereurs, c'est-à-dire ceux qui, étant bons selon sa loi, seront justement mauvais selon les intérêts de l'Empire. Il prie aussi pour les autres, mais c'est pour qu'ils deviennent également bons et, s'ils s'y refusent, il les voue dans le fond de son cœur à l'épouvantable vengeance de Dieu [3]. Il ne faut donc pas se faire illusion sur les éloges rétrospectifs que Tertullien distribue aux Antonins et à Sévère; la joie qu'il savoure d'avance, en songeant qu'il verra le jour de la vengeance, prouve bien qu'il ne saurait être soumis que des lèvres, plutôt encore passif que soumis, et qu'insensible à toute vertu qui n'est pas chrétienne, ou qui ne sert pas la foi, il maudirait en lui-même un Marc-Aurèle vivant.

IV. — Dans la suite, les chrétiens brouillèrent un peu leurs souvenirs sur les divers princes et montrèrent quelque désaccord pour leur distribuer la responsabilité des épreuves de l'Église. Toutefois, l'opinion chrétienne moyenne ne s'écarta guère des jugements formulés par Tertullien. Néron demeura le prototype du tyran sanguinaire, l'Antéchrist [4]; Domitien garda une médiocre réputation [5];

1. *De poenit.*, 15; *De oratione*, 5; *Ad Scap.*, 3; *Adv. Marc.*, V, 16.
2. *De spectac.*, 30.
3. *De spectac.*, 30.
4. Tous les vieux historiens ecclésiastiques en parlent à peu près dans les mêmes termes; Commodien est particulièrement net : *Carm. Apol.*, vers 827 et s.;

Dicimus hunc autem Neronem esse vetustum.
Qui Petrum et Paulum prius punivit in urbe.
Ipse redit iterum sub ipso saeculi fine
Ex locis apocryphis, qui fuit reservatus in ipsa.

Suit une description remarquable des calamités qui marqueront la fin du monde. — L'idée de Néron Antéchrist est combattue dans *De morte pers.*, 2.
5. *De morte pers.*, 3 : non minor tyrannus ortus est.

mais, en revanche, bien que la tradition ait assez vite attribué une persécution à Trajan, à Marc Aurèle et à Sévère, elle ne se fit point trop dure pour eux [1]. Cependant, à l'époque de P. Orose, la doctrine de la vengeance divine ayant fait des progrès, on dit que les écarts de ces princes leur ont attiré, de leur vivant même, un juste châtiment. Sous Trajan arrive l'incendie de la Maison Dorée [2] et un tremblement de terre détruit quatre villes d'Asie [3]; sous Marc Aurèle divers fléaux désolent l'Italie et les provinces [4]; sous Sévère enfin c'est la guère civile qui ensanglante l'Empire [5]. Plus les chrétiens allèrent, plus leur principe de distinction entre les personnes s'affirma et se simplifia. Ils jugèrent les princes uniquement au point de vue des rapports qu'ils avaient eus avec l'Église et les fidèles; la singulière opinion de Grégoire de Tours sur la fortune de Clovis n'a pas d'autre origine [6]. En principe, quand un prince aime l'Église, quand, plus tard, il l'honore et l'écoute, il est bon; il peut avoir commis des crimes dans sa vie, ses bonnes œuvres pèsent d'un tel poids dans la balance éternelle que son salut est certain. Les mauvais princes, les ennemis de Dieu et de ses ser-

1. S. Sévère, *Chron.*, II, 31, et 32; P. Orose, *Hist.* VII, 11 et s.; *De morte pers.*, 3 : multi ac boni principes Romani imperii clavum regimenque tenuerunt (entre Domitien et Dèce). Il faut mettre à part Trajan qui a sa légende dans l'Eglise, et une légende qui a fort occupé les théologiens. Le pape Grégoire le Grand, passant un jour en procession sur le forum de Trajan, se prit à regretter qu'un homme dont la vie était remplie de traits si excellents fût en enfer; il se mit à pleurer à cette pensée et sa prière, s'élevant vers Dieu, lui demanda la grâce du grand Empereur; une vision qu'il eut en extase lui apprit qu'il était exaucé; mais Dieu l'invita à ne plus lui demander de semblable faveur : Paul Diacre, *Vita Greg. Magni*, 27 (*P. L.* de Migne, LXXV, col. 104); Jean Damascène, *De his qui in fide dormiunt*, II, 44 (*P. G.* de Migne, XCV, col. 262). Cette légende a été âprement discutée, tantôt acceptée, tantôt combattue. Acceptée par Jean de Salisbury (J. Saresberiencis), *Polycrat.*, V, 8 (*P. L.* de Migne, CXCIX, col., 559), par Thomas d'Aquin, *Suppl. de la Somme, quaestio* 72, *art.* 5. — Ciaconius, pénitencier de Greg. XIII, rédige un petit traité exprès pour soutenir la thèse affirmative ; il est imprimé à la suite du mémoire qu'il consacre à la colonne trajane, Rome, 1616, f°, sous le titre de *Historia utriusque belli dacici*, etc. Combattue avec acharnement par l'auteur de la *S. Gregorii magni vita ex eius scriptis adornata*, III, X, 8. (*P. L.* de Migne, LXXV, col. 400); par Baronius, *Annales eccles.*, Edit. de Lucques, 1738-59, f°, ad ann.... 604, n. 30 et 5, et par Bellarmin, *De Purgat.*, II, 8, éd. Favre, Paris, 1873-74, in-4°. — L'histoire de cette légende serait piquante à retracer; en dehors des références ci-dessus, on pourrait encore consulter : Tostat (*Opera*, Ed. de Venise, 27 tomes en 13 vol. — *Indices* aux tomes 26 et 27, Venise, 1728, in-f°.) et Gerson (*Opera*, éd. du Pin, 5 vol., Anvers, 1706, in-f°), qui s'en occupent également et la soutiennent.

2. P. Orose, *Hist.*, VII, 12, 3, ut intellegeretur missa etiam ab alio persecutio in ipsius potissime monumentis, a quo primum exorta esset, atque in ipso auctore puniri.

3. P. Orose, *Hist.*, VII, 12, 3.

4. P. Orose, *Hist.*, VII, 15, 4 et s.

5. P. Orose, *Hist.*, VII, 17, 4 et s.

6. Greg. Tur., *H. F.*, II, 29, 35.

viteurs, trouvent en cette vie les maux avant coureurs des justes souffrances de l'au-delà [1].

C'est vers cette idée simpliste, qui sera celle de l'Église du moyen âge, que nous conduisent tous les textes chrétiens, de Tertullien à Saint Augustin; les épithètes n'y sont pas rares, non plus que la violence des jugements. L'une et les autres s'accentuent au moment de la crise finale, vers le début du IVe siècle et surtout après que le triomphe a mis l'Église du côté du pouvoir. Les exemples pullulent; je me contente d'en rapporter quelques-uns, qui me semblent caractéristiques. Voyez Saint Cyprien faisant l'éloge du pape Corneille : Il lui a fallu, dit-il, un grand courage pour accepter la chaire de Rome, alors qu'un tyran ennemi des prêtres de Dieu les menaçait de toutes manières ; Corneille lui a tenu tête et l'a vaincu [2]. L'auteur du *De morte persecutorum* raconte que Domitien, tyran égal à Néron, a eu l'audace de s'en prendre aux serviteurs de Dieu, mais il l'a payée de sa vie et de l'abolition de sa mémoire après sa mort [3]. Après beaucoup de bons princes, c'est-à-dire de princes non persécuteurs, il est arrivé un « animal exécrable » [4]; c'est Dèce, qui a persécuté les justes et ne peut être que mauvais. Rien de plus curieux, à ce point de vue, que de voir les opinions chrétiennes sur les Empereurs qui ont retardé le triomphe et, réciproquement, sur ceux qui l'ont favorisé et affermi. Gallien montre de bonnes dispositions à l'égard des chrétiens et il publie — peut-on dire — le premier édit de tolérance en leur faveur [5] : il est le soleil et Macrien, son rival, c'est la nuée qui l'obscurcit [6]. Quant à Valérien, il a été révélé à Saint Jean; c'est de lui que veut parler l'*Apocalypse* [7], car c'est lui qui est l'homme à la grande bouche pleine de blasphèmes [8]. Dioclétien a été un inventeur de crimes et un machinateur de maux, à la fois avare et lâche; tout est mauvais dans son gouvernement : sa politique économique, le maximum, la division nouvelle de l'Empire, l'extension des armées, son goût pour l'épargne et sa passion pour les bâtiments [9]; il échappe à toute description ; c'est

1. Selon Saint Théophile, *Ad. Autol.*, II, 37, plusieurs poètes païens ont reconnu et annoncé ces châtiments; c'est en cela qu'ils ont porté témoignage contre eux-mêmes et contre les impies.
2. Cypr., *Epist.*, LV, 9.
3. *De morte pers.*, 3.
4. *De morte pers.*, 3 : Exstitit enim post annos plurimos exsecrabile animal Decius qui vexaret ecclesiam...
5. Eus., *H. E.*, VII, 13.
6. Denys d'Alex., ap. Eus., *H. E.*, VII, 23.
7. *Apoc.*, XIII, 5.
8. Denys d'Alex., ap. Eus., *H. E.*, VII, 10, 2.
9. *De morte pers.*, 7.

un monstre affreux [1] et pourtant il est heureux tant qu'il ne persécute par l'Église [2]. Maximien et Galère ne sont pas pas mieux traités [3]. Une *passio* entasse sur la tête du premier les épithètes les plus malsonnantes [4]; une autre lui prête tous les vices [5]; sa laideur morale gagne son physique : il est horrible [6]. En revanche, Constance Chlore cueille une ample moisson d'éloges et il en est, dans le nombre, qui ne sont pas sans nous étonner un peu : c'est un homme calme et clément, surtout singulièrement bienveillant pour les fidèles [7]; aussi que de félicités sur lui! Il est, le premier des quatre collègues, mis au rang des Dieux, et il est honoré après sa mort de tous les honneurs qui conviennent à un Empereur [8]. Ce n'est pas surprenant, car il est le seul prince du temps qui mène une vie vraiment impériale [9]; il n'a jamais pris part à une persécution; il n'a jamais inquiété les chrétiens placés sous son autorité; c'est pourquoi il laisse son pouvoir à son fils, prince très modeste et très religieux [10].

Celui-là, c'est Constantin, et tout ce que l'Église pouvait avoir de complaisances a été étalé devant lui; tous ceux qui lui ont fait obstacle sont chargés d'injures et accusés de tous les crimes. Constantin, c'est un pauvre petit prince qui a toutes les peines du monde à échapper au tyran Galère pour aller embrasser son père mourant et son premier soin, dès qu'il est Auguste, est de rendre les chrétiens à leur culte et à leur Dieu [11]. Ses rivaux sont méprisables : Maxence a usurpé la tyrannie à Rome et il fait d'abord semblant d'être chrétien pour flatter le peuple romain; mais les espérances mensongères qu'il donne ne durent pas; c'est un débauché qui souille les plus illustres familles, un avide qui tue quantité de sénateurs pour avoir leur bien; il est dur au petit peuple; c'est un épouvantable magicien qui ouvre le ventre des

1. Lactance, *Inst. div.*, V, 11, 6 et s. ; Nemo huius tantae belluae immanitatem potest pro merito describere.

2. *De morte pers.*, 9.

3. Sur Maximien : *De morte pers.*, 8; sur Galère : *De morte pers.*, 22 et 23.

4. Bestia immanis et truculenta... impiissimus... omni fera crudelior, omni dracone malignior : *Passio S. Victoris*, II et V (Ruinart).

5. Idem namque Maximinianus, sicut avaritia, libidine, crudelitate, ceterisque vitiis obsessus furebat : ita etiam exsecrandis gentilium vitibus deditus : *Passio SS. Mauritii, etc.* II (Ruinart), *Auctore S. Eucherio Lugdun. episc.*

6. *De morte pers.*, 9.

7. Eus., *H. E.* VIII, 13, 12 : τῷ τε θείῳ λόγῳ προσφλέσταται διαθέμενος.

8. Eus., *H. E.*, VIII, 13, 12.

9. *De morte pers.*, 7 : Constantium praetereo, quoniam dissimilis coeterorum fuit, dignusque qui solus orbem teneret.

10. Eus., *H. E.* VIII, 13, 12 : πάντα σωφρονεστάτῳ τε καὶ εὐσεβεστάτῳ.

11. *De morte pers.*, 24 : Haec fuit prima eius sanctio sanctae religionis restitutae.

femmes enceintes et fouille dans les entrailles des petits enfants; ses forfaits sont tels qu'ils retombent sur Rome même en des maux sans nombre; c'est le digne fils de son père [1]. Maximin le tyran de l'Orient est son frère en crimes [2]; grand ami des imposteurs et des magiciens, il essaie de restaurer le culte païen, de relever ses temples et ses collèges de prêtres; au reste, il multiplie les impôts injustes et les condamnations qui rapportent; il est lui-même ivrogne, amoureux du luxe et de la débauche; il y laisse traîner ses soldats; tous les péchés sont en lui [3]. De plus, c'est un incapable, un médiocre, un vaniteux, dont toute la force réside dans le démon; sa défaite montre que c'est aussi un lâche, car, lorsqu'il est vaincu par Licinius, il se décide à publier un édit en faveur des chrétiens : il sent qu'en eux est la cause de son malheur; mais il est trop tard, un ulcère affreux s'empare de tout son corps et il meurt dans d'horribles souffrances [4]. Constantin et Licinius sont infiniment supérieurs à tous les autres : ils savent qu'ils doivent leur triomphe au vrai Dieu [5] qu'ils célèbrent par un éclatant accomplissement des antiques promesses; le christianisme s'épanouit [6] autour d'eux; ils méprisent les rites profanes des démons et rient des vieilles erreurs de leurs ancêtres; ils proclament le Christ fils de Dieu, Empereur de l'univers et Sauveur des hommes [7]. Mais, des deux collègues, l'un n'a pas pour la foi un amour sincère; il est d'esprit inquiet, jaloux sans reconnaissance ni bonne foi et, quand sa dissimulation se révèle, il chasse les chrétiens de son palais et de son armée; son avidité et sa débauche s'affirment alors. Ce ne serait rien encore, mais il s'attaque aux évêques, il en fait supprimer plusieurs en trahison et, comme il arrive toujours, des subalternes, pour lui plaire, font pis que lui; les prêtres sont réduits à se cacher dans les déserts, les montagnes et les forêts. Heureusement Constantin veille [8] : sa clémence fait hésiter sa justice, mais il se décide à frapper quelques coupables pour sauver tant d'innocents. Sa victoire est le fruit de sa piété [9] : Dieu l'a protégé et tout le monde s'en réjouit. La *Vie de Constantin*, qu'écrivit Eusèbe, n'est que l'illustration de ce principe : ceux-là seuls sont de bons princes et vraiment heureux qui ont

1. Eus., *H. E.*, VIII, 14, 1 et s.
2. Eus., *H. E.*, VIII, 17, 7 et s. : ὁ δ' ἐπ' ἀνατολῆς τύραννος Μαξιμίνος.
3. Eus., *H. E.*, VIII, 14, 7 et s.
4. Eus., *H. E.*, IX, 10, 1 et s.
5. Eus., *H. E.*, IX, 11, 9.
6. Eus., *H. E.*, X, 2 et 3.
7. Eus., *H. E.*, X, 4, 16.
8. Eus., *H. E.*, X, 8, 1 et s.
9. Καρπὸν εὐσεβείας : Eus., *H. E.*, X, 9, 1.

fait régner la justice, c'est-à-dire la foi et abattu les idoles. Constantin d'abord, Théodose ensuite seront de tels princes [1].

Au début du IIIe siècle, il ne nous faut voir encore en Tertullien qu'un chrétien qui juge les Empereurs; à la fin du IVe et au commencement du Ve, où nous avons été chercher la plupart de nos points de comparaison, c'est l'Église qui les pèse et le *criterium* du vieil apologiste n'a point gagné d'ampleur à ce progrès, car l'Église fonde son arrêt plus encore sur les relations du prince avec elle que sur ses rapports avec la foi ; l'exemple de Constantin, qui fut si peu et si mauvais chrétien, est tout à fait typique. Faisons un pas de plus : Constance II fut un chrétien convaincu, il défendit, par exemple, de consulter les devins sous peine de mort [2], rien ne pouvait faire plus de plaisir aux véritables fidèles ; mais il fut arien et les évêques orthodoxes eurent fort à souffrir de lui, aussi écoutons en quels termes l'apostrophe Saint Hilaire [3] : « Constance, ta tyrannie dépasse les hommes, elle s'attaque à Dieu même ;..... tu marches devant l'Antechrist et tu travailles à ses œuvres mystérieuses..... O Néron, Dèce, Maximien, nous devons quelque gratitude à votre cruauté, car, par vous, nous avons vaincu le diable ; mais toi, le plus cruel des cruels, ta rage nous fait plus de mal et nous rapporte moins.... tu es le plus scélérat des mortels..... et maintenant, loup rapace, écoute, voici le fruit de ses œuvres..... etc. » L'œuvre est achevée, l'Église incarne la foi : elle est le christianisme lui-même et elle juge le gouvernement uniquement par rapport aux services qu'il lui rend. Ce n'est pas le lieu de montrer comment s'est constituée cette puissance redoutable, animée d'un désir d'indépendance effréné et décidée à ne servir l'État que lorsque l'Etat la sert [4] ; mais il est clair qu'elle n'était pas faite pour affermir l'Empire. Tertullien n'est que de son temps, bien entendu, mais, dès lors, la thèse chrétienne et ecclésiastique est assez précisée pour créer à l'État un très sérieux danger. La suite de notre étude accentuera cette conclusion.

1. August., *De Civ. Dei*, V, 25 et s.
2. *Cod. Theod.*, IX, 16, 4.
3. Hilar., *Contra Constantium*, II, 7 ; 8 ; 11.
4. Voyez Firm. Maternus, *De errore profan. relig.*, 29 et 30. Il y développe cette idée que le Christ n'a vaincu pour Constantin et sa descendance qu'afin d'être servi par eux, et de faire anéantir par eux le paganisme.

CHAPITRE IV

LES ORGANES GÉNÉRAUX DE L'EMPIRE

I. Le gouvernement, la loi et les magistrats; opinions des chrétiens sur eux antérieurement à Tertullien. — II. Sentiments de Tertullien à l'égard du Sénat, du peuple, de la loi, de la justice et des magistrats. — III. Évolution des opinions chrétiennes sous l'influence de l'Église. — IV. Impressions d'ensemble qui ressortent de l'étude des sentiments de Tertullien à l'égard de l'Empire, de l'Empereur et du gouvernement impérial.

I. — Quoique l'Empereur exerçât réellement son autorité sans contrôle et que le changement de sa personne pût retentir dans tout le monde romain, il était pourtant nécessaire qu'il existât et il existait, dans ce grand corps, d'autres organes de gouvernement que le souverain. D'aucuns, comme le sénat et le peuple, n'étaient plus, celui-ci qu'un mot à peu près vide de sens, celui-là qu'un très pâle fantôme du passé; mais, pour tenir leur place, il y avait les agents impériaux, les délégués plus ou moins directs de l'Empereur, lesquels, surtout dans les provinces, gouvernaient en maîtres sous son nom. Au-dessus même de l'omnipotence impériale, par son propre consentement et par la force des choses, il y avait certains principes de gouvernement et tout un ensemble de lois, qui ne changeaient guère et dont l'application régulière constituait le régime normal. Jusqu'à l'époque où l'Empereur intervint, pour ainsi dire personnellement, dans la vie des Églises et, s'étant ému du danger que le christianisme faisait courir à l'Empire, prit contre lui des mesures spéciales, jusqu'à cette époque, dis-je, les chrétiens eurent surtout affaire aux gouverneurs des provinces et aux magistrats subalternes, au « gouvernement », beaucoup plus qu'à la personne impériale. Cependant, il est extrêmement rare qu'ils arrêtent leur attention sur ce gouvernement et qu'ils en parlent : ils ne s'occupent guère de lui que lorsqu'il les y oblige, en s'occupant d'eux. Tel est précisément le point de vue de Tertullien : de même que l'Empereur ne l'intéresse que dans ses

rapports avec le christianisme, de même le gouvernement impérial n'attire son attention que lorsque les fidèles se heurtent à lui. Les fonctions du siècle ne sauraient lui sembler considérables en elles-mêmes; il est cependant utile de déterminer ce qu'il en pense, afin de mieux marquer ses sentiments vis-à-vis de l'Empire.

Les chrétiens ne furent jamais des anarchistes ; sans vouloir, du moins aux premiers siècles, s'occuper du gouvernement, ils ne manquèrent pas d'affirmer, à l'occasion, qu'il était nécessaire, et ils proclamèrent l'obligation de se soumettre à lui [1]. La Bible elle-même, code d'un peuple policé en même temps que livre sacré, posait le principe de l'obéissance aux puissances et les premiers chrétiens l'acceptèrent sans murmures. L'État romain, dans son organisation générale, ne semblait pas leur déplaire, au contraire. Saint Luc, notamment, ne tarit pas d'éloges sur les fonctionnaires romains ; il les croit volontiers vertueux et il les représente comme les protecteurs de Saint Paul contre la haine aveugle des Juifs [2]. L'*Apocalypse* elle-même, ce long cri de haine contre l'Empire, n'attaque pas à proprement parler le gouvernement.

Ces sentiments qui furent, selon toute vraisemblance, ceux de la masse chrétienne avant Tertullien, s'expliquent aisément. D'abord l'organisation du gouvernement romain était assez perfectionnée pour sembler très acceptable à des hommes qui, après tout, n'étaient que de leur temps; l'admiration que les barbares en ressentirent pouvait atteindre ceux même qu'elle régissait et surtout les plus humbles d'entre eux, tels que furent d'abord les chrétiens. En second lieu, les hommes ont rarement dans l'esprit plusieurs grandes préoccupations en même temps, sous peine de n'aboutir à rien nulle part : les chrétiens, habitués au gouvernement romain, et tout absorbés par le soin de préparer durant leur vie d'ici bas le bonheur de l'autre, se devaient peu soucier de ce que nous nommons la politique [3]. Ajoutons qu'en principe ils sont résignés à tout et nous comprendrons très bien qu'ils n'aient jamais eu, en tous cas jamais exprimé, d'idées d'ensemble, quelles qu'elles fussent, sur le gouvernement romain. Ils ont été contraints, dans des cas

1. *I Petri*, II, 13, 17 ; *Tite*, II, 16 ; *Rom.*, XIII, 1-7 ; Irenée, *Adv. omnes haer.*, V, 24, 1. — La tradition qui rapporte ces idées aux temps apostoliques est constante : *Const. Apost.*, VII, 16.

2. Luc, VII, 4-5 ; *Actes Ap.*, IX, 1 et suiv. ; XXI ; XXII ; XXIII ; Renan, *Saint Paul*, p. 133.

3. Min. Félix, *Octavius*, 37, insiste sur la vanité de la puissance humaine et conclut que les hommes naissent tous semblables, que la vertu seule met entre eux des différences, la vertu qui mène au salut. Il ne faut donc voir dans ce texte qu'un développement moral, qui n'a pas la prétention d'être une doctrine politique.

très rares, de se faire une opinion sur quelques points de l'organisation publique ; il faut nous garder de coudre en un système ces réflexions isolées et de suppléer par le raisonnement logique à tout ce qui manque entre elles; car les chrétiens, surtout les premiers, ceux qui n'étaient pas encore enfermés dans les cadres d'une Église douée d'une énergie et d'une volonté propre, ces chrétiens, dis-je, n'ont pas été des théoriciens, ils n'ont pas été des hommes logiques. Leur foi leur donnait des principes très solides, mais dans la pratique, ces principes sont demeurés une chose et la vie courante, celle de tous les jours, une autre chose ; il y a rarement eu projection des uns sur l'autre. J'imagine volontiers ces premières communautés chrétiennes, sous la figure d'un homme, affirmant hautement des principes qui sembleraient devoir diriger sa vie entière et les oubliant pour vivre, sans rien conserver d'eux, enlisé qu'il serait au milieu des habitudes prises, qu'une impression générale suffisante pour lui indiquer le sens et le but de la vie. Le sens et le but de la vie d'ici-bas, pour le chrétien, c'est le salut éternel. Il y aurait certainement dans la vie de notre homme, des contradictions si fortes qu'il en serait lui-même choqué; de même est-il arrivé que, dans leur fonctionnement ordinaire, les rouages du gouvernement impérial ont heurté les chrétiens et que, sans les chercher, sans les prévoir, sans les faire entrer dans un corps de doctrines, ceux-ci en ont reçu des impressions qu'ils nous ont parfois transmises.

II.— La vieille cité romaine tenait, pour ainsi dire toute, dans l'antique formule *senatus populusque romanus*, qui exprimait l'accord nécessaire entre les deux corps politiques de l'État, le restreint et le général, le sénat et le peuple. Les chrétiens n'avaient guère à s'occuper du sénat ; sans doute, une ancienne loi, nous dit Tertullien[1], faisait de lui le gardien de la constitution religieuse ; mais son rôle était passif et les fidèles avaient plus de rapports avec les agents de la police et de la justice qu'avec lui. Aussi je ne vois pas qu'il soit fait mention de lui, dans les écrits chrétiens antérieurs à Tertullien, ailleurs que chez Justin. Cet apologiste écrit à un moment où l'effort de l'Empereur a essayé de rendre un peu de vie au corps sénatorial ; il s'adresse à lui, en quelque sorte par politesse et pour respecter la fiction légale, afin de trouver protection contre le préfet Urbicus, qui punit de mort le simple nom de chrétien [2]. Du peuple, il n'est jamais question en tant que corps politique; il n'exis-

1. *Apol.*, 5.
2. Justin, II *Apol.*, 2.

tait plus comme tel dès Tibère ; au reste, les chrétiens ne s'occupaient guère de lui à ce point de vue, ils n'avaient à se soucier de lui que pour éviter ses colères aveugles et, dans ce cas, c'était à la populace plus qu'au peuple qu'allaient leurs défiances.

Chez Tertullien, il y a quelques indices d'une opinion sur le sénat et sur le peuple ; ils prouvent assez clairement qu'il n'aime ni l'un ni l'autre. Le sénat, c'est lui qui, par une sotte susceptibilité, a réduit à néant les bonnes intentions de Tibère et l'a empêché de reconnaître la divinité du Christ [1] ; la curie n'est qu'un nid d'intrigues, si bien que le souhait le meilleur qu'un chrétien puisse former pour l'Empereur, c'est celui d'un sénat fidèle [2]. Tertullien pouvait d'ailleurs savoir ce qu'il faisait en parlant si librement, car Sévère n'avait aucune tendresse pour le sénat, qui ne s'était rangé de son parti que contraint et forcé et qui lui avait, depuis lors, toujours manifesté plutôt une soumission très plate qu'une fidélité sincère. Ce malheureux corps déchu n'a que la ressource des faibles mal résignés : l'intrigue. Le peuple, c'est cette bande de forcenés qui, méconnaissant la divinité du Christ et poursuivant ses serviteurs du nom redoutable d'ennemis du peuple [3], sait en même temps clamer bien haut des vœux hypocrites pour le souverain [4] et souhaiter sa mort, au besoin même la hâter, pour avoir largesse nouvelle d'un règne nouveau [5]. Il est à peine besoin de faire ressortir le caractère gouvernemental de ce réquisitoire : Tertullien veut se concilier les autorités, tout en disant ce qu'il pense. La glorieuse formule S. P. Q. R. ne lui rappelle plus les grands souvenirs qui faisaient supporter aux vieux Romains l'abaissement présent de ceux qui s'en paraient encore ; il sait être, lui, clairvoyant dans la haine et il les voit comme ils sont, ce sénat, qui porte d'un maître à un autre une fidélité toujours chancelante et ce peuple de Rome vénal et avili.

Si le sénat et le peuple avaient perdu leur prestige, la loi avait gardé le sien et sa majesté durait encore, malgré l'absolutisme impérial qui la méprisait quelquefois [6]. Sans doute, tous les Romains du IIIe siècle ne portaient pas au cœur cette religion de la loi qui empêcha Socrate de quitter sa prison, cependant la notion de l'État était encore assez claire pour que la loi conservât son

1. *Apol.*, 5 ; quia non ipse probaverat respuit.
2. *Apol.*, 30.
3. *Ad nat.*, I, 17 : hostes populi.
4. *Apol.*, 35 : de nostris annis augeat tibi Jupiter annos.
5. *Apol.*, 35 ; *Ad nat.*, I, 17.
6. Voyez la boutade de Philostrate contre Domitien, Phil., *Apollon.*, VIII, 1 : ἀνατυποῦσθαι δὲ χρὴ, οἷον ἀχθόμενον τοῖς νόμοις, ἐπειδὴ εὗρον δικαστήρια. Elle prouve, à mon sens, la force de l'idée de loi, même chez un tyran comme Domitien.

caractère sacré, surtout si elle était vieille, car il se joignait alors au respect qu'elle inspirait, l'autorité qu'elle tirait de la tradition et d'une longue application [1]. Déjà S. Justin avait exprimé cette idée qu'il y a de bonnes et de mauvaises lois et que les secondes, inspirées par les démons, sont adoptées par ceux qui leur ressemblent [2]; Tatien avait insisté sur la relativité de la loi humaine [3]. Avec Tertullien, ces remarques se précisent et leur portée s'étend.

A ses yeux, la loi est œuvre humaine et, comme telle, elle peut errer [4]. Plus elle est vieille, plus elle est suspecte d'erreur, car elle a pu être bonne dans son temps et n'être plus d'accord avec les besoins nouveaux [5]. La preuve qu'elle se trompe quelquefois, c'est qu'on la remanie sans cesse [6]. Sévère lui-même, le moins changeant des princes, ne vient-il pas de modifier la législation sur le mariage et ce n'est pas la seule qui soit à refaire [7]. En face de ces lois humaines, si faillibles, il en est une divine, qui ne se trompe jamais [8]. Elle condamne toutes les mesures qui prétendent la contredire : telles sont les lois d'Auguste sur le mariage, ou encore celles qu'on applique aux chrétiens. Ces dernières sont plus qu'erronées et injustes, elles sont *stupides*, parce qu'elles prétendent interdire aux chrétiens d'être chrétiens [9]. Que doit faire le fidèle devant une loi qui est cela ? Tertullien le dit en une courte phrase qui est tout une révolution : il n'y a pas à tenir compte de la loi injuste (*legis iniustae honor nullus*) [10]. C'est là un principe sur la

1. Duruy, *Hist. des Rom.*, V, p. 414.
2. Justin, II, *Apol.*, 9.
3. Tatien, *Adv. Graecos*, 28. Remarque que la législation humaine (νομοθεσία) varie de ville à ville, en sorte que les uns repoussent avec horreur ce qui est préconisé par d'autres.
4. *Apol.*, 4 : Si lex tua erravit, puto, ab homine concepta est; neque enim de caelo ruit.
5. *Apol.*, 4.
6. *Apol.*, 4.
7. *Apol.*, 4.
8. *Apol.*, *passim; Adv. Jud.*. 2 et 3 ; cette idée est d'ailleurs partout dans l'œuvre de Tertullien ; elle en est un des fondements.
9. *Apol.*, 4 : Stultae... non licet esse vos. — Nous sommes ici en présence d'un des textes fondamentaux de la thèse suivant laquelle il y eut de bonne heure une législation spéciale contre les chrétiens; ce *non licet esse vos* donnerait en quelque sorte la formule d'une loi. Si séduisante que puisse être cette hypothèse, je ne la crois pas solide. Le texte ne suppose pas nécessairement des lois spéciales contre les chrétiens; Tertullien peut viser simplement celles qu'on leur applique et *non licet esse vos* résumerait, en ce cas, l'opinion courante et *illégale* des païens; une grande partie de l'*Apolog.* développe cette idée de l'illégalité du régime imposé aux chrétiens. Au point de vue païen, elle s'expliquerait ainsi : vous chrétiens, vous dites et vous faites des choses qui sont défendues à tout le monde : vous n'en avez pas le droit, vous n'avez donc pas le droit d'être chrétiens.
10. *Ad nat.*, I, 16.

gravité duquel il est inutile d'insister : il laisse évidemment le libre passage à toutes les hérésies personnelles en matière d'obéissance publique. Essayons donc de saisir ce que Tertullien pense de la justice, parce que c'est d'elle que dépend le bon fonctionnement de la loi et que c'est surtout par son intermédiaire que les chrétiens prenaient contact avec la loi elle-même.

Des textes évangéliques et apostoliques, deux idées paraissent ressortir. L'une est que les premiers chrétiens n'eurent pas mauvaise opinion de la justice romaine ; par exemple, tout le récit que fait Saint Jean du jugement de Jésus est assez favorable à Pilate, qui veut relâcher l'accusé et répète : « Je ne lui trouve aucun crime [1]. » L'autre idée est qu'il faut que les fidèles règlent leurs différends entre eux et ne les soumettent pas aux païens : leur propre intérêt les y engage [2] et une haute raison de convenance les y pousse. Puisqu'il est écrit que ce seront eux qui jugeront le monde, pourquoi iraient-ils se faire juger par les infidèles ? Ce second principe, si séduisant qu'il pût être, n'était pas d'application facile, sauf peut-être dans une communauté très restreinte, composée de très petites gens aussi peu mêlées que possible à la vie commune du siècle. L'impossibilité d'un pareil isolement, dans les conditions courantes, saute aux yeux ; c'est pourquoi il est certain que, dans l'opinion moyenne des chrétiens, la première des deux idées primitives prit le pas sur l'autre ; qu'en tous cas, les frères surent se plier aux nécessités de la vie et recourir à la justice de tout le monde quand il le fallut [3].

D'après ce que Tertullien dit de cette justice romaine, nous voyons qu'il est également sollicité par les deux idées que nous venons de marquer. J'ai montré que son critérium ne variait guère ; en voici une preuve nouvelle : tant qu'il ne s'agit pas des chrétiens, il trouve que tout est pour le mieux dans l'organisation de la justice et dès que les chrétiens entrent en cause, nous voyons reparaître sous sa plume les récriminations contre l'injustice humaine

1. Jean, XVIII, 28 ; XIX, 16. J'ai déjà noté les bons sentiments de Saint Luc à l'égard des fonctionnaires romains.

2. I. Cor., VI, 1-9.

3. On en pourrait citer de nombreuses preuves ; je me contenterai d'une seule, qui est caractéristique ; elle nous est fournie par Justin, II *Apol.*, 2 : une femme très débauchée s'est convertie et a changé de vie, mais son mari ne veut pas la suivre dans la pénitence et, comme elle ne veut pas demeurer dans le péché avec lui, elle le quitte ; elle lui envoie même une signification de divorce (ῥητοῦδίον) et, comme il refuse de l'accepter, elle adresse un placet à l'Empereur pour obtenir de régler préalablement ses affaires propres (τὰ ἑαυτῆς), ce qui lui est accordé. Voilà une femme bien conseillée et qui sait son code. Justin ne s'en montre nullement surpris ; au reste Tertullien ne dira-t-il pas que, sauf en matière de religion, les chrétiens font comme tout le monde.

et l'esprit des ténèbres qui l'inspire. Assurément, il y a dans chaque province une très bonne police contre les malfaiteurs et, contre les criminels d'État, tout le monde est de la police [1]. S'agit-il d'un délit de droit commun? Les magistrats ne jugent pas à la légère et sans entendre la cause; ils font une enquête, s'informent exactement, pèsent le pour et le contre [2]; ils recourent même à la torture pour faire avouer le coupable — Tertullien admet cela très bien, à la condition que la torture ne serve qu'à éclairer la justice [3]; — ils ne se contentent pas du simple aveu du crime. S'agit-il d'un meurtre, par exemple? Il faut qu'ils en connaissent les circonstances, la nature, qu'ils sachent où il a été commis, de quelle manière et quand, que le coupable nomme ses complices s'il en a, que les témoins déposent. Tertullien, qui avait été avocat et mêlé sans doute à toute cette procédure, n'y trouve rien à redire; il n'y a pas, à mon sens, de raison de douter de sa sincérité, ni de croire qu'il n'a recherché qu'un contraste; son ancienne profession et les habitudes courantes suffisent à expliquer qu'il ait gardé de l'estime pour la justice romaine. Des chrétiens sont-ils poursuivis? Tout change : on les torture après qu'ils ont avoué, pour les faire souffrir, ce qui est abominable [4], et on se contente pour les arrêter d'accusations vagues, de bruits ineptes répandus par des délateurs [5] ou des sots [6]. Toutes les formes de la procédure sont violées pour eux et on les condamne sans les connaître, c'est-à-dire sans les entendre, pour des crimes imaginaires [7]. Tel est, en quelques mots, la thèse longuement exposée par Tertullien dans l'*Apologétique*, dans les deux livres *Ad nationes* et dans la lettre *Ad Scapulam*. Elle est au fond très sophistique. Qu'on parcourre les *Actes des Martyrs*, — simplement ceux qui sont rangés dans le recueil de Ruinart, — de Néron à Julien, on n'y trouvera que très peu d'écho de ces bruits infamants qui couraient dans le peuple sur les chrétiens. Que ces bruits aient été sans importance, c'est ce que personne ne dit : ils ont sans doute excité des mouvements populaires très graves et l'*Apologétique* elle-même en témoigne; mais ils n'ont jamais eu grand crédit en justice [8]. En général, on

1. *Apol.*, 2.
2. *Ad nat.*, I, 2.
3. *Apol.*, 2.
4. *Apol.*, 2.
5. *Apol.*, 2.
6. Lucien, *Qu'il ne faut pas croire légèrement à la délation*, 6 et s., analyse très finement le plaisir qu'on peut avoir à écouter un délateur et définit très bien la délation : c'est, dit-il, une accusation introduite sans que l'accusé soit présent et prévenu et qui est acceptée sans pouvoir être contredite.
7. *Apol.*, 1.
8. Je ne vois guère à contredire nettement cette remarque que la *Lettre des*

arrête les chrétiens comme on fait de tous les accusés et on les torture, non pas pour les faire avouer, ni pour les faire souffrir, mais pour les faire se rétracter, pour les décider à ne plus être chrétiens ; encore est-il probable qu'il en est ainsi surtout après le moment où le délit de christianisme se précise, postérieurement à Tertullien. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que la rigoureuse procédure impériale se montrait particulièrement cruelle à l'égard des petites gens, des *humiliores*, parmi lesquels se recrutaient surtout les chrétiens des premiers siècles [1]. On ne les condamne pas pour des crimes imaginaires, mais simplement parce qu'ils refusent de prêter le serment civique exigible de tous les sujets de l'Empereur, ou parce que, collectivement, ils tombent sous le coup des lois sur les sociétés secrètes, sur la magie ou sur l'impiété [2].

Mais, si les lois dirigées contre le christianisme, sans être faites exprès, lui sont injustement appliquées ; si les procédés usuels de la justice romaine à l'égard des chrétiens sont cruels, la faute n'en est-elle pas aux magistrats ? Dans l'Empire romain, le rôle personnel du magistrat était très considérable; il se faisait à lui-même sa jurisprudence ; son initiative et son autorité ne connaissaient, pour ainsi dire, pas de limites dans l'interprétation et l'application de la loi. Tertullien pouvait d'autant moins l'ignorer que les textes évangéliques et apostoliques, je l'ai déjà dit, montraient d'ordinaire les magistrats romains sous un jour favorable, et qu'ils les représentaient volontiers comme des hommes chargés par l'Empereur de châtier les malfaiteurs et d'approuver les honnêtes gens [3]. Aussi lui-même ne pense-t-il pas qu'ils soient foncièrement abominables : ils n'ont pas l'habitude de condamner au hasard [4]; mais quand ils sont en face des chrétiens, leur raison s'en va et la cruauté prend sa place. Ce que Tertullien oublie de dire, c'est que ces chrétiens leur font des réponses stupéfiantes, qu'ils prennent devant eux des attitudes extraordinaires, que, tout en se plaignant

Églises de Vienne et Lyon, mais nous savons qu'elle est si peu solide qu'il est difficile de se fonder sur elle. Je reviendrai d'ailleurs sur cette question des bruits infamants.

1. Duruy, *Mémoire sur les honest. et les humil.*, en append. du tome V de l'*Hist. des Rom.*

2. Je renvoie sur ce point à Renan, *Évang.*, pp. 396 et s. ; à Duruy, *Hist. des Rom.*, V, p. 150 et surtout au ch. x de cette Étude, où je reprends la question. — Elle a été d'ailleurs récemment étudiée au point de vue juridique par M. Max Conrat et ses conclusions sont semblables aux nôtres ; voy. Max Conrat, *Die Christenverfolgungen im roemischen Reiche vom Standpunkte der Juristen.* Leipsig, 1897, in-8° ; partic, pp. 20 et s., pp. 78 et s.

3. *I Petri*, 13-17; *Rom.*, XIII, 1-7.

4. *Ad nat.*, I, 2 : Soletis inaccusatos et indefensos non temere damnare.

de n'être pas compris, ils se contentent d'explications en l'air ou se plaisent aux sermons incompréhensibles pour un Romain, car ils dédaignent d'étaler leurs perles devant les pourceaux [1].

Au reste, et l'apologiste l'avoue, tous les magistrats ne sont pas mal disposés à l'égard des fidèles. Certains cèdent, non à leur passion, mais au désir d'être populaires : ils flattent, en persécutant, les préjugés et les haines de la foule [2]. D'autres agissent sous le coup de quelque contrariété personnelle; c'est ainsi qu'un gouverneur de Cappadoce se met à persécuter parce que les chrétiens ont converti sa femme [3]. D'autres, enfin, sont simplement indulgents: ils considèrent les chrétiens comme des fous et ne sévissent contre eux que lorsqu'ils ne peuvent faire autrement [4]. Les exaltés, qui, se trouvaient ainsi frustrés du martyre, n'étaient pas satisfaits; mais les modérés et les prudents d'entre les frères, c'est-à-dire le plus grand nombre, ne pouvaient que souhaiter de voir s'étendre une telle indulgence. Tertullien, qui n'est intransigeant que lorsqu'il n'est pas apologiste, rappelle à Scapula l'exemple de ceux-là de ses collègues qui ont su allier leur devoir et l'humanité ; c'est pour qu'il les imite. Ceux qui sont sans pitié, Dieu les attend et sa main, qui s'appesantit sur eux ici-bas [5], les écrasera de tout son poids dans l'autre monde [6]. C'est toujours la consolation que Tertullien offre aux chrétiens, chaque fois qu'il est obligé de constater une de leurs souffrances. Ici, il leur en offre une autre, d'ailleurs plus noble, car il va la chercher dans la résignation et la conscience chrétienne. Qu'importe — dit-il en substance — une sentence injuste ? Si les païens nous condamnent, Dieu nous absout [7].

Mais, si tant de maux pouvaient sortir pour l'Église de la législation romaine, de la justice romaine et de la volonté des magistrats romains, comment devaient se comporter les fidèles, dans la vie courante et hors de la persécution, vis-à-vis de ces sources de persécution? Devaient-ils n'y recourir jamais et rejeter en bloc ce qui, à leurs yeux, était si mauvais en quelques parties? Il est bien difficile de déterminer ce qu'en pense Tertullien et il n'est pas sûr qu'il ait sur la question une opinion ferme ; cette incertitude s'explique, car, si son caractère le poussait à adopter la doctrine de

1. *De praescr. haeret.*, 41 ; *Ad Uxor.*, II, 5 ; Le Blant, *Actes des Martyrs*, pp. 33 et s.
2. *Apol.*, 49.
3. *Ad Scap.*, 3.
4. *Ad Scap.*, 4 et 5.
5. *Ad Scap.*, 3.
6. *Adv. Marc.*, V, 9,
7. *Apol.*, 50... Cum damnamur a vobis, a Deo absolvimur. Ce sont les derniers mots de l'ouvrage.

l'abstention totale, qui avait le double mérite d'être évangélique et d'être absolue, son bon sens ne pouvait lui dissimuler les difficultés, les impossibilités de la pratique ainsi conçue. Sans doute, il dit bien quelque part [1] que le chrétien ne plaide pas, qu'il ne sollicite pas les juges, qu'il ne trouble pas la justice ; mais cela ne veut pas dire qu'il n'en use pas et n'en doive pas user dans ses besoins privés ; ce texte n'a visiblement pas d'autre sens que celui-ci : la chicane n'est pas le fait du chrétien ; il n'est ni avocat, ni juge. Dans un de ses derniers ouvrages, c'est à peine s'il laisse vaguement entrevoir que son désir idéal serait de voir les différends entre chrétiens se régler au sein de l'Église, conformément au vœu de l'apôtre [2]. Rien n'autorise donc à conclure qu'il ait, sinon rêvé, — il l'a rêvé — au moins voulu et implicitement conseillé, une séparation plus complète. Elle n'était pas dans les habitudes, probablement pas même dans l'esprit de la masse chrétienne et, en supposant qu'elle fût possible, elle n'eût pas été prudente, car elle eût affirmé trop clairement une scission qu'on reprochait aux fidèles [3].

III. — Il est curieux et instructif de suivre, à travers les écrits chrétiens, les expressions diverses que les fidèles donnèrent à leurs sentiments à l'égard des organes généraux de l'Empire ; c'est un des côtés les plus suggestifs de ce qu'on pourrait appeler le problème de l'adaptation du christianisme à l'Empire.

Nous savons qu'un jour vint où l'État fut chrétien, où ne pas lui obéir attira l'attention des conciles et fut frappé d'anathème. Nous voilà loin de Tertullien et de Commodien et il semble, au premier abord, étrange que les chrétiens, persécutés cruellement au IIIe siècle et au début du IVe, aient été, à la fin de ce même siècle, animés à l'égard de l'Empire de sentiments plus conciliants que deux cents

1. *De pallio*, 5.

2. *De pudicitia*, 2. Tertullien dit : L'apôtre Saint Paul va jusqu'à reprocher à ses frères de ne pas porter leurs différends devant les saints : increpans etiam quod fratres non apud sanctos iudicarentur (*I Cor.*, VI, 1). Adiiciens enim inquit, ad quid mihi eos qui foris sunt iudicare ? (*I Cor.*, V, 12). Notre auteur peut être entraîné ici par sa citation même, car, ailleurs, dans le *De pudicitia*, il se plaint du relâchement des lois morales ; je pense qu'il ne se plaindrait pas s'il n'admettait ces lois qu'en principe, vu que ce qui est susceptible de se relâcher, ce n'est pas tant la loi que son application.

3. On a pu remarquer que nous n'avons rien dit de l'administration provinciale : Tertullien n'en parle réellement pas, parce que les chrétiens n'avaient guère à considérer que le juge dans le magistrat représentant du pouvoir central. Dans la conclusion qui clot ce chapitre, nous essaierons de dégager l'opinion de Tertullien sur la prospérité de l'Empire et nous pourrons peut-être entrevoir ce qu'il pensait, sinon de cette administration provinciale, au moins de ses résultats.

ans plus tôt. Ce phénomène ne s'explique pas seulement par la bienveillance de Constantin; la raison en est surtout que, dans le sein même du christianisme, il s'était développé une puissance de gouvernement, l'Église. Tout en se formant, elle avait amoindri l'individu et elle devait arriver à l'annuler, à plier les initiatives des fidèles, sous sa discipline unique; elle tendait constamment à remplacer par la conception de son pouvoir établi et durable, la vieille illusion des premiers chrétiens, chez lesquels l'individu tenait tant de place et qui se berçaient de l'espoir de voir bientôt finir le monde. L'Église et l'État s'entendirent; mais dans le compromis qu'ils passèrent, on peut douter si le christianisme ne perdit pas plus qu'il ne gagna. Évidemment il y gagna la paix, la victoire, les honneurs pour ses prêtres, la protection de l'État, même les moyens de devenir persécuteur à son tour, mais il y perdit l'indépendance. L'Église qui avait déjà, dès l'époque de Tertullien, de sérieuses tendances à être un véritable gouvernement et une puissance en soi, fut, après le triomphe, en quelque sorte saisie par l'État, attirée vers lui par une force invincible. Elle se prit vite à le copier : de pasteur simple et bénévole qu'il était jadis, l'évêque devint un seigneur, mêlé aux grands du siècle, intéressé, comme eux, à l'ordre et à la fortune de l'État; alors il usa de son pouvoir pour assurer l'une et l'autre. Maître des âmes, il pesa sur elles pour les pousser dans des voies, certes nouvelles pour les fidèles de la pure doctrine, mais qui étaient déjà suivies par de nombreux chrétiens; elles conduisaient à l'exécution du dessein qui paraissait maintenant souhaitable à l'Église : assurer sa force dans un État chrétien. Comment un tel changement de point de vue se produisit-il?

Nous avons vu que les écrivains chrétiens les plus anciens et les plus vénérés, ceux mêmes qui répétaient les propres paroles du Maître, affirmaient très énergiquement la nécessité du gouvernement et du principe d'autorité : la conception d'un État chrétien est sortie de là tout entière et elle dut naître en l'esprit de beaucoup de chrétiens quand ils furent assurés que la fin du monde n'était pas réellement proche. Sur le principe d'autorité, les fidèles des premiers siècles ne varièrent jamais, parce que l'Écriture elle-même donnait une inébranlable fixité à leur opinion : l'autorité du gouvernement est nécessaire et il faut respecter ceux qui la détiennent. Saint Justin l'avait dit [1], Saint Cyprien le répète [2], Origène le confirme [3], en

1. Justin, I *Apol.*, 12.
2. Cyprien, *Testim.*, III, 13, qui cite *Exode*, XXII, 27.
3. Orig., *C. Celse*, VIII, 65, qui cite *Rom.*, XIII, 1-2.

ajoutant qu'il ne faut point mêler au respect qu'on doit aux puissances la servilité et les coupables complaisances dont on achète souvent leur faveur. Cette tradition constante n'est contrariée que par quelques déclarations de martyrs, qui ne sont pas toutes très aisées à contrôler ; elles servent pourtant à montrer de quelle manière le précepte de soumission, même appuyé sur des textes sacrés, pouvait être violé par des individus [1]. Entre ces isolés, sans sagesse, exaspérés par la douleur et bientôt disparus, et l'Église qui formait corps, savait ne pas tenter l'impossible, demeurait et voulait vivre, ce fut aux premiers siècles une lutte, parfois inconsciente de part et d'autre, mais néanmoins acharnée. La victoire ne pouvait guère être douteuse, car tous ceux qui ne cessaient pas d'être hommes en devenant chrétiens se rangeaient du côté de l'Église. Son opinion sur le gouvernement, postérieurement au triomphe, tient en peu de mots : « Celui qui insultera l'Empereur ou un magistrat subira un châtiment : s'il est clerc, il sera déposé, s'il est laïque, excommunié [2]. » L'Écriture ne faisait du respect des puissances qu'une obligation de conscience et des chrétiens avaient pu conquérir la palme de gloire en bravant leurs ordres et même en leur criant leur refus d'obéir ; l'Église continua à honorer ces martyrs, mais elle n'encouragea plus personne à les imiter, car, à l'obligation morale, elle ajouta une sanction pénale : puisque l'État la protégeait, elle le payait de retour et le fortifiait de toute la force du droit divin. Elle fit plus, non seulement elle réclama de lui la justice, c'est-à-dire la punition des méchants, mais encore elle exigea qu'il eût la force, faute de laquelle il ne saurait être « qu'un pieu mal enfoncé en terre, sans contrefort, incapable de supporter le poids qui pèse sur lui, et qui s'abat » ; la populace s'agite sans discipline et le peuple erre sans lois, ce qui fait deux grands malheurs [3], — dont l'Église souffre la première.

Du sénat et du peuple, il ne saurait être question, ces deux corps n'ayant réellement pas d'existence indépendante de la souveraineté divine de l'Empereur; le respect dû à l'Empire ne saurait plus s'exprimer que par la fidélité et l'obéissance à ses lois. L'heure était passée où une chrétienne s'écriait au milieu des tortures : « Je n'ai souci que de la loi de Dieu que j'ai apprise. Je lui garde ma foi, je mourrai pour elle, je suis consumée en elle, il n'en est point d'autre

1. Exemple : Julius, martyrisé en Moesie vers 302, dit : non possum excedere praecepta divina et infidelibus parere. *Acta S. Julii, etc.*, I (Ruinart) de même dans *Acta S. Tarachi, etc.* IX (Ruinart) : Andronicus dixit : Ego maledixi et maledico potestates et sanguibibulos ; et il appelle sur eux la colère de Dieu. Etc.

2. *Canon. apost.*, 83, ap. Mansi. I, p. 46.

3. Pseudo Cyprien, *De duodecim abusivis saec.*, 6 ; 9 ; 11 et 12.

qu'elle [1]. » Désobéir à la loi, Origène l'avait avoué, c'était mépriser le législateur; mais, ajoutait-il, puisqu'il faut choisir, mieux vaut mépriser Mammon que Dieu, car, l'Apôtre l'a dit, nous ne pouvons servir à la fois Mammon et Dieu [2]. Or, un jour se lève où ces deux ennemis sont réconciliés. Que faire? Abolir la vieille opposition qui a pour elle l'autorité apostolique et la consécration du sang des confesseurs? L'Église ne le put ni ne le voulut, car c'eût été engager l'avenir et s'asservir délibérément à l'État; mais elle la laissa pratiquement tomber. Saint Augustin parle bien encore de l'opposition entre la loi divine et la loi humaine et il conclut dans le même sens qu'Origène; mais il n'est à ses yeux de gouvernement légitime que celui qui obéit à Dieu [3]; or l'Empereur de son temps est chrétien; sa remarque veut dire seulement que la loi divine et la loi humaine coïncident dans l'Empire. L'Église prend vis-à-vis de la loi une attitude humaine : elle se contente de la vouloir juste et de proclamer qu'elle doit être supérieure à tous, même à l'Empereur qui la fait et qui doit être le premier à la respecter [4]. Cela ne revient-il pas aux antiques affirmations de la souveraineté de la loi, qui est la meilleure garantie de la liberté de tous? Pourtant, il était contraire à l'esprit du christianisme d'admettre la souveraineté de la loi humaine. L'Église, qui n'est point toute à l'autre vie, qui fonde sa puissance sur la terre, se mêle à la politique et fait plier devant le pouvoir humain « la loi chrétienne de l'amour [5] », c'est-à-dire les prescriptions évangéliques, n'incarne plus le christianisme des premiers âges; elle a, pour ainsi dire, sécularisé la foi et ce sont des citoyens autant que des chrétiens qu'elle prétend conduire dans les voies du salut. Les âmes ardentes et pures, éprises du rêve évangélique, doivent fuir le monde et la vie monastique devient ainsi une nécessité chrétienne.

La première marque de soumission qu'on puisse donner à l'État, c'est d'accepter sa justice : l'idéal apostolique avait été de constituer parmi les fidèles une société si vertueuse et si fraternelle que, n'ayant jamais de procès, elle n'aurait jamais eu besoin de tribunaux. De très bonne heure, l'illusion de la concorde chrétienne dut

1. *Acta SS. Saturnini, Dativi, etc.*, VI (Ruinart.) — Sentiments analogues ap. *Acta S. Maximi*, I (Ruinart).

2. Orig. *C. Celse*, VIII, 56. Ailleurs : *C. Celse*, V, 37, Origène admet volontiers qu'on obéisse à la loi humaine, mais seulement tant qu'elle n'est pas contraire à la loi que Dieu a gravée dans le cœur du chrétien.

3. August., *Confess.*, III, 8, 15; III, 9, 17 : Quis dubitet esse faciendum (ce que Dieu ordonne) quando ea iusta est societas hominum quae servit tibi.

4. Pseudo Cypr., *De duod. abus. saec.*, 9 : nonus abusionis gradus est rex iniquus. Ambros., *Epist.*, I, 21, *Valentiniano*, 9 : Quod cum praescripsisti aliis, praescripsisti et tibi. Leges enim imperator fert, quas primus ipse custodiat.

5. Tolstoï, *Le salut est en vous*, p. 227.

laisser place à la réalité de la malice humaine, laquelle est chicanière, et tout ce que purent faire les saints évêques fut de recommander aux fidèles de trancher entre eux tous leurs différends. Dès Justin, la preuve paraît que les chrétiens avaient délaissé cette autre chimère et qu'ils recouraient, quand il le fallait, à la justice de tout le monde. Seulement, sur ce point encore, un texte apostolique précis [1] empêchait l'abolition du principe : fuyez les tribunaux du siècle. D'ailleurs l'Église, au fur et à mesure qu'elle ressembla plus à un gouvernement des chrétiens, tint davantage à l'essentielle fonction de tout gouvernement : rendre la justice. Cette prétention donnait à l'obligation morale formulée par Saint Paul, une valeur en quelque sorte pratique et de fait, qui en changeait la portée : il ne s'agit plus d'un arbitrage fraternel, il s'agit bientôt d'un tribunal d'Église. On comprend que l'acceptation par l'Église de la justice romaine ne soit jamais allée sans réticence. Le règlement des désaccords entre frères par les frères, c'est-à-dire par l'Église, continua à être présenté comme un idéal souhaitable et une obligation morale [2]. Les gnostiques notamment, plus détachés de ce monde que les orthodoxes, du moins en apparence, furent toujours très entichés de cette justice de famille : celui qui fait un procès, disaient certains d'entre eux, ne sait pas pardonner et ne sera pas héritier du royaume de Dieu [3]. La question était de telle importance, que lorsque l'Église essaya, dans les *Constitutions Apostoliques*, de donner aux fidèles une sorte de guide dont l'autorité prétendait remonter jusqu'aux apôtres, elle s'y occupa très longuement des rapports du chrétien avec la justice du siècle. Tout d'abord paraissent les principes traditionnels : un chrétien ne doit pas avoir de procès, mais si, indépendamment de sa volonté, il lui en survient quelqu'un, qu'il n'aille pas le porter devant les tribunaux des gentils, qu'il ne souffre pas que les magistrats du siècle jugent une cause chrétienne, car c'est le diable qui, par leur intermédiaire, cherche noise aux serviteurs de Dieu [4]. Mieux vaut souffrir dommage que de risquer pareille tentation. On peut toujours retrancher de la communion un frère qui manquerait de douceur et d'honnêteté ; il est écrit : Bienheureux les pacifiques, car ils seront appelés les fils de Dieu [5]. Aussi le pseudo-Apôtre donne-t-il de minutieuses instructions sur le tribunal qu'il convient d'organiser au sein même de la communauté ; le juge y doit être naturelle-

1. *I Cor.*, VI, 1-2.
2. Voy. particulièrement Cyprien, *Testim.*, III, 44.
3. Clém. Alex., *Strom.*, VI, 14, 84-86.
4. *Const. Apost.*, II, 45.
5. *Const. Apost.*, II, 46.

ment l'évêque [1]. Nous pénétrons sans peine le sens de ces recommandations : elles représentent un effort fait par l'Église pour garder autant que possible ce suprême pouvoir de gouvernement : la justice. Mais quand le tribunal ne fut plus composé de gentils, force lui fut bien de céder et, tout ce qu'elle put faire, fut de garder par devers elle la connaissance des causes qui la touchaient seule. En vain fait-elle une claire allusion à l'infériorité de la justice humaine, qui n'est pas à la hauteur de la science inspirée de Dieu [2], il faut entrer dans la voie des concessions. Lactance met l'obligation de ne pas intenter de procès criminel sur le même rang que celle de ne pas porter les armes et il ne peut guère se faire d'illusion sur la solidité de cette seconde interdiction [3]. Avec Saint Ambroise, les derniers pas sont faits : sans doute, il est moralement avantageux de ne pas avoir de procès, — personne ne saurait le contester — mais le saint évêque n'émet plus de doute sur l'utilité et la validité de la justice humaine [4]. L'Église admet dès lors, même la nécessité de la peine de mort, si peu chrétienne qu'elle soit dans son fondement [5]; sans doute, elle ne l'applique pas elle-même, mais elle sait la réclamer pour les crimes qui la lèsent, par exemple pour le sacrilège [6]. Il suffit à sa tâche d'imposer à la justice séculière une certaine moralité : les conciles y travaillent, en portant des peines sévères contre les délateurs et les faux témoins [7].

Les magistrats, ce sont maintenant des chrétiens et l'Église, pourvu qu'ils demeurent ses fils soumis, ne leur refusera jamais ses grâces [8]. Elle était de cœur aristocratique ; elle fut en effet toujours plus ou moins entichée de respectabilité et de fréquentations distinguées [9]. Il lui arriva certes de donner de grandes preuves de

1. *Const. Apost.*, II, 37 ; 42 ; 47 ; 49.
2. *Const. Apost.*, II, 52.
3. Lact., *Inst. div.*, VI, 20, 16 : Ita neque militare iusto licebit, cuius militia est ipsa iustitia, neque vero accusare quemquam crimine capitali.
4. Ambros., *De offic. ministror.*, L. II et III.
5. Athenag, *Leg.* 35, n'admettait même pas qu'un chrétien assistât à l'exécution d'un criminel.
6. Ambros., *In Psalm. XXXVII*, 51 : Iudici non licet in plurimis causis e gladio temperare, quia legi servit ; potest tamen lucrum donare poenarum. — Hieron., *Comment. in Jerem.*, IV, 22 : Homicidas et sacrilegos et venenarios punire non est effusio sanguinis, sed legum ministerium.
7. *Concil. Eliberit.*, *Can.* LXXIII et LXXIV, ap. Mansi, II, p. 17.
8. Sur quelques-unes des plus surprenantes voyez : Duchesne, *Les flamines chrét.*, dans les *Mél. Rénier* ; j'y reviendrai.
9. Tertullien lui-même (*Ad Scap.*, 4) signale avec quelque complaisance les services rendus par des chrétiens aux personnes de distinction (honesti viri) et il ajoute : *de vulgaribus enim non dicimus* ; ce qui veut dire : ils en ont rendu aussi à de petites gens, mais il est inutile d'en parler. — Eusèbe, à propos des martyrs de la Thébaïde, qui souffrirent sous Dioclétien, nous dit que tous sont

courage en affrontant les puissants du siècle, ainsi que fit Saint Ambroise devant Théodose, mais jamais elle ne mit son idéal dans la faiblesse du magistrat chrétien; au contraire, elle le souhaita toujours ferme et vigilant, afin d'en être efficacement protégée.

Nous comprenons maintenant quel chemin a été parcouru depuis Tertullien et nous voyons la place qu'il occupe au milieu de la route. En se réservant le droit et le devoir d'examiner devant sa conscience toute loi humaine, de l'accepter ou de la rejeter, Tertullien avait une conception très haute et très vraie de la foi chrétienne; il sentait qu'elle devait échapper à la contrainte de l'État, parce qu'elle pose à l'homme une série de problèmes de conscience qu'il doit résoudre librement. Mais le christianisme de son temps est pour ainsi dire à un carrefour et il ne sait encore quelle voie prendre.

Il suffit, pour saisir cette hésitation, de comparer Tertullien et Clément d'Alexandrie : avec le premier, la foi et la pratique chrétiennes tiennent encore plus du ciel que de la terre; avec le second, elles se rapprochent des humbles nécessités d'ici-bas [1]. Le christianisme peut donc encore choisir entre détourner ses regards du monde, s'abîmer dans la stérile espérance d'une fin prochaine et dans les rigueurs d'une intransigeance intraitable, mourir en s'abstenant, être montaniste enfin, selon le cœur de Tertullien; ou bien continuer à exalter la joie du ciel et les mérites des élus, mais regarder un peu aussi vers la terre, reculer les espérances suprêmes et, en attendant leur heure, vivre d'une vie humaine, gagner l'État pour subsister en lui, comme tout le monde, et, sans toucher aux principes qui pouvaient faire obstacle à cette conquête, modifier leur application. C'est dans

évidemment dignes d'admiration, mais que ceux-là sont particulièrement dignes de louanges qui, riches et nobles, fameux par leur éloquence ou leur science philosophique, ont mis au-dessus de tout cela la piété et la foi envers notre Seigneur et Sauveur : *H. E.*, VIII, 9, 6. — Dans les *Acta Mart.*, il arrive très souvent que l'auteur fasse remarquer que le martyr est *insignis, clarus, nobilis, ingenuus*, etc. Ex. : *Passio SS. Firmi et Rustici*, I (Ruinart): ... et hic erat nobilissimi genere natus, notissimus Imperatori, substantia autem eius erat copiosa valde. — Polycarpe, sollicité par le proconsul d'instruire le peuple dans la religion chrétienne, lui répond qu'il veut bien l'instruire, lui proconsul, parce qu'il a appris à rendre aux puissances l'honneur que Dieu permet; quant au peuple, il est indigne de l'entendre : ἐκείνους δὲ οὐκ ἀξίους ἡγοῦμαι τοῦ ἀπολογεῖσθαι αὐτοῖς (Eus., *H. E.*, IV, 15, 21 et s.).

1. A la fin du XIXe siècle, Tolstoï, en est revenu, par une simple étude de l'*Évangile*, au point où était Tertullien à la fin du IIe. Selon lui, le chrétien ne peut rien promettre d'avance aux lois humaines changeantes, « parce qu'il ignore à quel moment la loi chrétienne de l'amour pour laquelle il vit, lui demandera quelque chose et ce qu'elle lui demandera ». (*Le salut est en vous*, p. 227.)

cette voie que s'est engagée l'Église et, si, en la suivant, elle a peut-être faussé le vrai christianisme, elle est parvenue à atteindre, par dessus l'éternité et l'universalité romaines, cette formidable catholicité, que notre apologiste osait à peine entrevoir.

IV. — Nous venons de passer en revue tout ce que Tertullien dit d'essentiel sur l'Empire, l'Empereur et le gouvernement impérial. Nous devons remarquer d'abord que, dans cette série de réflexions éparses que nous avons essayé de grouper et de coordonner, des questions fort importantes sont à peine effleurées; d'autres sont complètement laissées de côté. C'est ainsi, par exemple, que nous n'avons rien rencontré de relatif au gouvernement des provinces. La raison en est que Tertullien, comme les chrétiens qui ont écrit avant lui, se contente d'examiner au fur et à mesure que l'occasion les présente, les questions sur lesquelles le christianisme et l'Empire se pouvaient trouver en désaccord. C'est à cet unique point de vue que l'Empire l'intéresse : c'est pourquoi rien n'est plus éloigné d'un système que la critique qu'il en fait.

En second lieu, nous constatons que tous ses efforts pour concilier les principes de l'Empire et les convictions des chrétiens, n'aboutissent qu'à accentuer davantage une contradiction qu'il comprend lui-même irréductible [1] et à prouver tout justement le contraire de ce qu'il faudrait bien, à savoir qu'il n'y a point encore entre le christianisme et l'Empire de terrain propre à fonder une entente. Consciemment ou non, en dépit de ses protestations, quelle que soit au fond la bonne volonté qu'il a peut-être, Tertullien est un révolutionnaire et un ennemi de l'Empire romain, parce que la loi de son Dieu la force à nier les principes mêmes de cet Empire et qu'il a placé le service rigoureux de ce Dieu avant l'obéissance civique; parce que sa foi le contraint à établir entre les princes une distinction autrement profonde que celle que les Romains eux-mêmes faisaient entre les bons et les mauvais Empereurs; parce qu'il prétend choisir entre les ordres de la puissance séculière et n'accepter parmi les lois d'un État, en partie fondé sur une religion, que celles qui peuvent s'accorder avec une autre religion très intolérante.

Cependant, puisqu'on ne saurait contester à l'Empire les droits qu'il a, de par Dieu, à l'existence et à la durée, on peut se demander comment, en définitive, il use de ses droits, comment il gère

1. *Apol.*, 1. La vérité n'est pas de ce monde : scit se peregrinam in terris agere, inter extraneos facile inimicos invenire, ceterum genus, sedem, spem, gratiam, dignitatem in caelis habere.

les affaires humaines, et si elles vont bien ou mal sous sa direction. Cette question ne semble guère intéresser les chrétiens; puisqu'ils sont hors de ce monde par l'esprit [1], ils n'ont point à se soucier de ce qui s'y passe. Toutefois, il leur était pratiquement impossible de garder une indifférence absolue à l'endroit des événements qui se déroulaient dans l'Empire, parce que, vivant en lui, ils n'étaient pas plus à l'abri que le commun des hommes des maux qui le frappaient [2]. Ils protestaient volontiers, sinon contre cette communauté de misères que les païens leur faisaient remarquer non sans ironie, mais au moins contre les conclusions que ceux-ci en prétendaient tirer [3]. Il y a — disaient-ils — dans le monde une certaine somme de biens et de maux : les biens, il en faut rapporter l'existence à la présence des chrétiens; les maux sont uniquement imputables à celle des païens [4]. Mais biens et maux sont indivis, communs, jusqu'au jour du jugement dernier qui, payant chacun selon ses mérites et séparant les bons des méchants, fera le définitif départ entre le bien et le mal [5].

Jusqu'au triomphe de l'Église, les chrétiens purent être portés à croire que tout allait mal dans le monde. D'abord, ils vivaient dans l'attente de la fin du monde. Cet événement heureux devait, selon leurs croyances, être annoncé par des présages terribles, des guerres et des maux multiples [6]. Ils prirent souvent leur dé-

1. *Apol.*, 41 : Nihil nostra refert in hoc aevo.

2. *Apol.*, 41 : Æqualis est (Deus) interim, super omne hominum genus et indulgens et increpans.

3. *Apol.*, 41 : les maux du monde n'atteignent pas le chrétien; ils ne sont pour lui qu'un avertissement (admonitionem), alors qu'ils sont pour les païens un châtiment (castigationem); au reste, si les fidèles en sont atteints en quelque chose, ils le doivent aux mérites des païens (vestris id meritis deputatur). Les prophètes ont annoncé ces maux et les fidèles doivent se réjouir de les supporter, puisqu'ils voient dans l'accomplissement des prophéties une confirmation de leur foi. — Nous trouvons des idées analogues chez Cyprien, *Ad Demetrianum*, 18 : nullus his dolor est de incursatione malorum praesentium quibus fiducia est futurorum bonorum. — Clem. Alex., *Strom.*, IV. 11, 78 et s.; Orig., *C. Celse*, I, 3; Lactance, *Inst. div.*, V, 21, 7 et s.; August., *De civ. Dei*, I, 10; I, 11; I, 13; I, 29, développent plus ou moins longuement le même thème. — S. Pionius, apostrophé par un homme du peuple qui lui dit : tu quoque nobiscum inopiam pertulisti, lui répond : Ego cum spe quam in Domino habebam : *Acta SS. Pionii, etc.*, X (Ruinart).

4. Théophile prétend même que la malice du monde l'aurait fait périr depuis longtemps s'il n'avait eu, pour le sauver, la loi de Dieu et les prophètes, d'où découlent la justice, la miséricorde et la vérité divine : Théoph., *Ad Autol.*, II, 14 et Justin, *II Apol.*, 7, affirment que si les chrétiens ne retenaient le bras de Dieu, le monde serait déjà plongé dans la confusion et la dissolution.

5. *Apol.*, 41.

6. Les chrétiens se sont d'ordinaire rangés à cette opinion fondée sur Luc, XXI, 9-11, sans parler de l'*Apocalypse*; c'est le texte de Luc que cite Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 39, en annonçant les présages de la fin du monde. Les textes

sir [1] pour la réalité et virent le signe des temps promis dans des accidents de portée médiocre [2]. Les troubles fréquents, les sanglantes guerres civiles de l'Empire fournissaient une ample matière à leurs sinistres prévisions. Leur observation malveillante découvrait les pires vices dans l'âme de leurs contemporains ; il leur suffisait de les généraliser pour imaginer que la morale publique ne pouvait descendre plus bas [3]. En second lieu, jusqu'à l'édit de Milan, ils demeurèrent, au milieu des païens, dans une situation inférieure et souvent critique ; ils inclinèrent naturellement à penser que personne n'était très bien dans l'Empire, puisque eux-mêmes y étaient mal [4]. Certains d'entre eux en venaient même à croire que les calamités du monde, n'ayant d'autre origine que son impiété, devaient aller en augmentant tant que les hommes mépriseraient

qui affirment la même idée sont très nombreux ; voy. partic. *Orac. Sibyll.*, not. III, 388 et s. ; IV, 117 et s. ; Hippolyte, περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου, ap. Lact., *Inst. div.*, VII, 15 et s. ; Irénée, *Adv. omn. haer.*, V, 29, 1 ; Commodien, *Carm. Apol.*, 805 et s. : August., *Epist.*, II, 122, 1 ; *Epist.*, III, 197, 2 et s. ; 198, 5 et s. — Toutefois, il existe dans le christianisme une autre tradition dont je trouve l'expression première dans la *Didaché*, XVI, 1 : la venue de Dieu sera brusque et inopinée, c'est pourquoi les fidèles doivent toujours se tenir prêts à le recevoir : οὐ γὰρ οἴδατε τὴν ὥραν ἐν ᾗ ὁ κύριος ἡμῶν ἔρχεται. — S. Jérôme, par exemple, se range à cette opinion et l'affirme plus nettement encore, *Epist.*, CXIX, 8 : medio noctis, securis omnibus, consummationem mundi esse venturam. — Les chrétiens essayèrent souvent de calculer la date de la fin du monde, mais leurs opinions demeurèrent toujours assez divergentes ; voy. Irénée, *Adv. omn. haer.*, V, 28, 3 ; August., *Sermo*, XCIII ; Ambr., *In Apocal. expos.*, *visione quinta*, *vers.*, 4 ; Hilarianus, *De mundi duratione*, XVI.

1. Ils devaient, en effet, à ce point de vue souhaiter que tout allât mal : *De idol.*, 13 : saeculo autem gaudente lugeamus et saeculo postea lugente gaudebimus.

2. Les chrétiens ont, en effet, prédit la fin du monde à chaque instant ; voyez partic. : Math., XXIV, 34 ; *Apocal.*, XXII, 21-22 ; *I Petri*, IV, 7 ; *Rom.*, XIII, 11-14 ; *I Thessal.*, IV, 15 et s. ; le début de *II Thessal.*, semblerait même prouver que les Thessaliens mettaient quelque impatience à attendre le grand jour ; *Barnabé*, 2, 4, 8, 21 ; Justin, *Dial. c. Tryph.*, 32 ; Cyprien, *Ad Fortun.*, 1 ; *Ad Demetrian.*, 3, 4, 23 ; *De catholicae eccles. unit.*, 16 ; *Epist.*, LIX, 7, etc. Certains donnaient d'ailleurs à leurs prévisions une imprécision prudente : Hermas, *Pastor, Vis.*, III, 8. Saint Augustin, répondant à Hésychius, évêque de Salonne, qui voit les signes de l'approche du Seigneur dans les malheurs du temps, reprend la question avec beaucoup de bon sens : il montre que son époque n'a pas le privilège des grands maux, que chaque siècle a eu les siens et qu'il ne faut pas s'exagérer de semblables terreurs : August., *Epist.*, III, 199, 35 ; 36 ; 54. Cependant Saint Martin annonçait, dit-on, que l'Antechrist était né et qu'il régnerait quand il serait parvenu à l'âge d'homme : Sulp. Sev., *Dial.*, II, XIV.

3. Le portrait des hommes des derniers temps que nous trouvons dans *II Thimothée*, III, 1 et s., peut tout aussi bien s'appliquer à nos contemporains qu'aux Romains de l'Empire : ce sont banalités de moraliste ; on en pourrait dire autant des remarques de Cyprien, *Ad Demetriam*, 4, par lesquelles il prétend prouver que la race humaine s'abâtardit. Voir le chapitre de cette Étude consacré à la morale.

4. Renan, *Égl. chrét.*, pp. 298 et s.

le vrai Dieu, pour les inciter à abandonner leur erreur [1]. Toutefois, il n'était pas à propos de trop étaler un tel pessimisme, car les gouvernements absolus se montrent, en général, peu bienveillants pour les hommes qui se font un métier de récriminer contre toutes choses et prennent le ton de prophètes de malheur [2]. La foi n'excluait pas la prudence chez tous les frères et nous avons déjà remarqué que Tertullien lui-même savait, à l'occasion, tempérer son intransigeance, au moins dans les termes; les expressions les plus violentes du pessimisme chrétien sont postérieures au triomphe et n'ont qu'une valeur rétrospective [3].

Tertullien s'est placé successivement aux trois points de vue qui pouvaient être ceux du chrétien pour juger le monde romain et pour apprécier sa prospérité : celui de la prudence optimiste, celui du pessimisme destiné à effrayer les païens, celui de la foi détachée de la terre et qui souhaite la fin promise. De sorte qu'en définitive, à cette question, les choses vont-elles bien ou mal sur la terre impériale, il a fait plusieurs réponses contradictoires.

Si nous en croyons le début du *De pallio* [4], tout serait pour le mieux dans l'Empire et c'est le langage d'un vrai Romain que parle là Tertullien : « Depuis, dit-il, que la ciguë de l'hostilité est déracinée et que les épines d'une amitié trompeuse ont disparu (c'est-à-dire depuis la défaite de Niger et d'Albinus), cet univers est un champ cultivé par l'Empire, plus délicieux que le verger d'Alcinoüs, plus embaumé que les roses de Midas. » La prospérité s'y manifeste de toutes manières [5]. Il ne me paraît pas que le passage soit ironique [6]; cependant sa portée semblera singulièrement

1. Cyprien, *Ad Demetrian.*, 5 et s.; Lact., *Inst. div.*, V, 10, 12 et s.; Eusèbe fournit des exemples en énumérant les maux que l'impiété de Maximin cause au monde : *H. E.*, VIII, 15, 1 et 2; IX, 8, 1 et s.

2. Sur ce point, voy. Pseudo-Lucien, *Philopatris*, 23, 24, 25, qui donne assez bien l'idée de ce pessimisme chrétien et des sentiments qu'il excitait chez les païens.

3. Voyez, par exemple, l'optimisme voulu de Méliton qui affirme (ap. Eus., *H. E.*, IV, 26, 7) qu'on a toujours vu croître la prospérité de l'Empire, depuis que la religion chrétienne s'est implantée en lui à l'époque d'Auguste : ἔκτοτε γὰρ εἰς μέγα καὶ λαμπρὸν τὸ Ῥωμαίων ἠυξήθη κράτος.

4. *De pall.*, 1 : Principes semper Africae, viri Carthaginienses, vetustate nobiles, novitate felices, gaudeo vos tam prosperos temporum, cum ita vacat ac iuvat, habitus denotare. Pacis haec et annonae otia. Ab imperio et a caelo bene est.

5. *De pallio*, 2. Voici tout le passage souvent cité comme preuve de la prospérité de l'Empire : Quantum reformavit orbis saeculum istud! Quantum urbium aut produxit aut auxit, aut reddidit praesentis imperii triplex virtus! Deo tot Augustis in unum favente quot census transcripti! Quot populi repugnati! Quot ordines illustrati! Quot barbari exclusi! Revera orbis cultissimum huius imperii rus est, eradicato omni aconito hostilitatis et cacto et rubo subdolae familiaritatis convulso et amœnus super Alcinoi pometum et Midae rosetum.

6. Je veux dire que le fonds du développement me paraît sérieux, car la forme

restreinte, si on considère qu'il fait partie d'un développement de pure rhétorique sur ce thème banal : tout change ici-bas, y compris la mode des vêtements et que le *De pallio* est un ouvrage écrit sur un ton plaisant, destiné au public de Carthage et dans lequel les chrétiens ne sont pas sérieusement en cause. Tertullien, qui avait intérêt à se garder la bienveillance de ses lecteurs, pouvait bien, alors, constater en ces termes prétentieux une prospérité qui put être assez grande après le triomphe définitif de Sévère. Je ne pense donc pas que nous trouvions dans le texte en question l'expression d'un sentiment spontané et sincère.

Si, d'autre part, nous ouvrons l'*Ad Scapulam*, écrit peu de temps après le *De pallio* [1]; nous voyons que Tertullien y retrace en termes très vifs toute la série des présages et des maux qui pullulent dans le monde et qui annoncent l'approche certaine de la colère de Dieu [2]. A deux années d'intervalle, il n'a pas pu se produire dans l'Empire un bouleversement tel que l'impression de Tertullien en puisse être si profondément modifiée. Il ne s'agit point de cela : il a suffi que le point de vue changeât pour que le tableau se transformât. L'apologiste veut en réalité intimider Scapula : il proteste contre cette intention [3], ce qui est déjà un argument sérieux pour établir qu'il l'a et le ton général de sa lettre le prouve très clairement. C'est une manière d'impressionner le gouverneur que de lui montrer tout en noir dans l'Empire, de prêter un sens sinistre à des pluies trop persistantes, à un bolide ou à un gros orage; les derniers mots du couplet mettent l'intention en évidence : « Ce sont là tous les signes de l'imminente colère de Dieu ; il nous faut, autant qu'il est en nous, l'annoncer et la prédire et encore prions-nous pour qu'elle ne tombe qu'ici [4]. » *Ici*, c'est-à-dire à Carthage : c'est à Carthage que la persécution est menaçante, c'est là que Dieu frappera de préférence.

Enfin le *De pudicitia* nous donne une impression plus sombre

est ironique, au moins dans le premier chapitre de l'opuscule, lequel pourrait se résumer familièrement en ces termes : il faut vraiment que vous n'ayez guère de souci pour vous occuper de mon costume.

1. Noeldechen, *Die Abfassungszeit*, pp. 76 et 97, place le *De pallio* en 209 et l'*Ad Scapul.* en 211; ces deux dates sont, à tout le moins, très vraisemblables.

2. *Ad Scap.*, 3 : Ceterum et imbres anni praeteriti quid commemoraverint genus humanum apparuit, cataclysmum scilicet et retro fuisse propter incredulitates et iniquitates hominum et ignes qui super mœnia Carthaginis proxime pependerunt per noctem quid minati sint, sciunt qui viderunt et pristina tonitrua quid sonaverint, sciunt qui obdurnerunt. Omnia haec signa sunt imminentis irae Dei, quam necesse est, quomodo possumus, ut et nuntiemus et praedicemus et deprecemur interim localem esse.

3. *Ad Scap.*, 3.

4. *Ad Scap.*, 3 : ... interim localem esse.

encore : le mal triomphe partout, les mœurs même se perdent : c'est la fin de toute vertu [1]. Mais au moment où Tertullien écrivit cet ouvrage, il était sans doute âgé; il pouvait être frappé par le désordre moral et matériel qui suivit la mort de Sévère, en tout cas, il était franchement montaniste et il attendait de jour en jour la fin du monde; il était aigri par ses querelles avec les orthodoxes et par le spectacle de ce qu'il croyait la corruption de l'Église; il voulait enfin faire œuvre de moraliste, préoccupation qui conduit presque nécessairement à l'exagération.

De ces trois impressions, quelle est la vraie, je veux dire quelle est celle qui est conforme à la vérité des faits? Peut-être aucune; mais peu nous importe, car, en ce moment, nous ne cherchons pas chez Tertullien des renseignements précis sur l'état véritable de l'Empire, mais seulement des indications sur ce qu'il en a pensé. Or, les opinions de ce genre dépendent moins des faits qui devraient les fonder que de l'état d'esprit de celui qui les exprime : tous les yeux ne regardent pas et ne voient pas de même; nous croirons alors volontiers que c'est vers l'impression exprimée par le *De pudicitia* que Tertullien a toujours dû pencher, parce que, là comme ailleurs, il a dû surtout juger en chrétien et n'a pu penser que tout allait bien dans l'Empire tant que Rome, nouvelle Babylone, faisait la guerre aux saints de Dieu [2].

Tel sera, en effet, le point de vue ordinaire des fidèles jusqu'au jour où l'Empire lui-même sera chrétien ; alors chacun suivra les inclinations de son caractère : les pessimistes et les exagérés continueront à dire, et disent encore, que tout va de mal en pis ; les modérés et les hommes de bon sens répéteront, avec Saint Augustin, qu'en définitive tous les temps ont leurs malheurs et leurs joies, que la moyenne des peines et des bonheurs humains, pour être aujourd'hui moins bonne que celle d'hier, ne s'en éloigne cependant pas assez pour que la tristesse de ce jour présage l'imminence de la fin du monde [3]. Pourtant les chrétiens considéreront toujours volontiers que les biens et les maux étant des dons de Dieu, celui-ci les envoie aux hommes comme des récompenses ou des châtiments : c'est pourquoi le règne des bons princes sera toujours considéré par l'Église sous un jour favorable et celui des mauvais, réputé temps de désastres et de misères [4].

1. *De pudic.*, 1... omne animi bonum aut nascitur aut eruditur aut cogitur. Sed ut mala magis vincunt, quod ultimorum temporum ratio est, bona iam nec nasci licet, ita corrupta sunt semina, nec erudiri, ita deserta sunt studia, nec cogi, ita exarmata sunt iura... moderatio libidinum pudicitia credatur.

2. *Adv. Marc.*, III, 13.

3. August., *Epist.*, III, 198, 5; 199, passim.

4. Eus., . *H. E.*, VIII, 14, 18; 15, 1 et 2; IX, 8, 1 et s.

II. — LES CHRÉTIENS ET LES RÉSISTANCES A L'EMPIRE

CHAPITRE V

LA PERSÉCUTION. — LES TROUBLES ET LES RÉVOLTES

I. Les chrétiens peuvent-ils résister par la force aux maux qu'ils endurent ? — II. La persécution, son origine ; la fuite en temps de persécution ; sens des doctrines de Tertullien. — III. Evolution des idées chrétiennes après lui sur la persécution. — IV. Les troubles et les révoltes dans l'Empire ; la soumission chrétienne ; opinions de Tertullien et traditions de l'Eglise. — V. La passivité de Tertullien, sa portée.

I. — A lire les œuvres de Tertullien, et généralement celles des chrétiens qui vécurent avant le triomphe de l'Église, quelquefois même de ceux qui vécurent après, nous avons l'impression que les fidèles ne sont pas heureux dans l'Empire, qu'ils y sont inquiétés dans leur foi et même dans leur personne, que les pouvoirs publics, comme le peuple, ne négligent guère d'occasion de les dégoûter du christianisme et qu'ils ont conscience d'être injustement frappés [1]. Or, Tertullien répète plusieurs fois avec complaisance que les chrétiens sont très forts, marchant avec Dieu, qu'ils sont très nombreux, étant partout, et que le monde serait épouvanté de sa solitude s'ils se retiraient de lui [2]. S'ils sont vraiment tels et puisqu'ils sont menacés jusque dans leur vie, ne pourraient-ils, ne devraient-ils pas résister, ne serait-ce que pour imposer aux païens la vérité par la force ? Tertullien ne le pense pas, non seulement parce qu'il sait bien que ce n'est pas possible, mais encore parce qu'il ne croit pas que ce soit conforme à la volonté de Dieu et

1. Les textes pullulent, mais voy. particul. : Athenag, *Leg.*, 1, 2 ; Méliton, ap. Eus., *H. E.*, IV, 26, 7 et s. ; *Ad Scap.*, 4 ; Arnobe, *Adv. nat.*, IV, 36.
2. *Apol.*, 37 ; *Ad nat.*, I, 1.

selon l'exemple que son Fils a donné sur la terre [1]. Dieu veut que ceux qui croient en lui, soient patients et doux et qu'ils endurent les injures, car le Christ a souffert sans se plaindre et son règne doit être un règne de paix [2]. Ce fut cette opinion qui contribua surtout à distinguer extérieurement les chrétiens des Juifs [3] et c'est elle qui explique les idées de Tertullien sur la persécution, comme sur la participation des fidèles à toute résistance élevée contre l'Empire ou l'Empereur.

II. — Qu'elle fût réelle ou seulement menaçante, issue d'un édit impérial, de l'initiative d'un gouverneur ou d'un tumulte populaire, la persécution était toujours assez près du chrétien pour qu'il lui fût impossible de ne pas l'envisager. Il n'était point difficile de faire le total des maux qu'elle apportait et de la définir humainement, mais, pour marquer son sens véritable selon Dieu, il fallait d'abord savoir d'où elle pouvait venir.

L'opinion des premiers chrétiens sur ce point avait été déterminée à la fois par la logique et par les textes sacrés, mais l'accord qu'il avait fallu établir entre l'une et les autres ne s'était pas fondé sans difficulté. La persécution avait été formellement annoncée par l'Évangile [4] ; elle avait même été présentée par l'Apôtre comme une épreuve qui devait réjouir les fidèles, puisque, leur donnant part aux souffrances du Christ, elle leur réservait aussi part à sa gloire [5]. Elle ne pouvait donc être considérée que comme une épreuve de Dieu. Au reste, comment admettre que le démon et les mécréants qui exécutaient ses œuvres sur la terre, pûssent avoir quelque pouvoir sur les chrétiens sans l'autorisation de Dieu ? Sur les chrétiens indécis, passe encore ; mais ceux qui scellaient leur foi de leur sang n'étaient pas des indécis et les Apôtres eux-mêmes avaient parcouru la route d'angoisse où les avaient suivis depuis les plus illustres d'entre les frères. C'était donc à Dieu qu'il fallait rapporter la persécution : elle était œuvre divine ; il ne pouvait logiquement y avoir de doutes sur ce point, mais, humainement, il y en avait beaucoup. Comment comprendre que des hommes bons, pieux, ornés de toutes les vertus et certainement agréables à Dieu, fussent frappés dans leur corps de châtiments terribles, qui

1. *Apol.*, 36, 37, 45, 46.
2. *Adv. Jud.*, 9; *Adv. Marc.*, III, 14; V, 18.
3. Justin, *Dial. c. Tryph.*, 110, insiste particulièrement sur l'effort de pacification que font les chrétiens : « Ils changent les épées en charrues et les lances en instruments agricoles. »
4. Math., X, 16 et s.; Marc, XIII, 12; Luc, XXI, 16.
5. *I. Petri*, IV, 12-15.

ne les auraient jamais atteints s'ils étaient demeurés païens ? Comment voir dans la torture et dans la mort une suprême faveur de Dieu ? Comment imaginer Dieu soufflant aux bourreaux les raffinements horribles dont ils usaient, si nous en croyons les *Actes des Martyrs ?* Il y avait certes là de quoi déconcerter le chrétien le plus solide et, invinciblement, il était porté à croire que le diable était le véritable auteur de la persécution. Ces deux idées si différentes sur l'origine véritable de la persécution se font jour bien avant Tertullien. Les textes évangéliques affirment la première, et l'exemple du Christ suffisait à la faire accepter avec enthousiasme dans la société chrétienne primitive ; celle-ci une fois éteinte, quelques âmes d'élite gardèrent sa conviction : elle soutint les martyrs dans leurs souffrances [1] et elle laissa du moins au cœur de tous les chrétiens cette croyance qu'il est des épreuves qui viennent de Dieu, qui sont belles et grandes et qu'il faut essayer de supporter avec résignation [2]. Mais, dès Saint Justin, l'autre idée s'affirme également. Les Juifs ont, sans nul doute, été persécutés, dit ce Père dans son *Dialogue avec Tryphon le Juif*, mais l'Écriture atteste qu'ils l'avaient bien mérité, tandis que les chrétiens ont Dieu pour garant que leur mort n'est pas plus juste que ne le fut celle du Juste véritable, celle de Jésus [3] ; et cependant il leur faut se résigner, car la persécution durera jusqu'à la fin des temps [4]. L'Apologiste se demande pourquoi Dieu laisse ainsi opprimer ses enfants ; il avoue que cette difficulté constitue une objection très forte contre la foi, si forte même qu'il ne croit guère pouvoir y répondre directement ; en effet, il se lance dans une théorie sur l'origine des démons [5] ; et c'est implicitement qu'il avance que le véritable auteur de la persécution est le démon ; c'est lui qui cause tout le mal ici bas et il ne faut pas plus que son influence pour expliquer le malheur de Socrate, le bonheur de Sardanapale ou celui d'Épicure [6]. Minucius Félix affirme, lui, très nettement, que ce sont les démons qui mettent au cœur des hommes la haine des chrétiens [7] ; c'est également l'idée qui remplit tout le début de la Lettre des Églises de Vienne et Lyon [8]. Il restait donc à concilier

1. Irénée, *Adv. omn. haer.*, V, 28, 4.
2. Voy. particulièrement Min. Félix, *Octav.*, 37 : Quam pulchrum spectaculum Deo, quum Christianus cum dolore congreditur... quum libertatem suam adversus reges et principes erigit, soli Deo, cuius est cedit! Quum triumphator et victor ipsi, qui adversum se sententiam dixit, insultat.
3. Justin, *Dial. c. Tryph.*, 110.
4. Justin, *Dial. c. Tryph.*, 39.
5. Justin, *II Apol.*, 5 et 6.
6. Justin, *II Apol.*, 7.
7. Min. Félix, *Octav.*, 27.
8. Eus., *H. E.*, v. 1, 4 et suiv.

les deux doctrines, aussi bien fondées l'une que l'autre; nous trouvons cette conciliation chez Tertullien [1].

La persécution vient de Dieu, car jamais, s'il ne l'eût permis, l'armée du diable n'aurait eu pouvoir sur les brebis du Seigneur, elle qui n'a même pas pouvoir sur un troupeau de porcs [2]; mais Dieu s'est contenté d'accorder au démon une sorte de permission générale d'attaquer les chrétiens, afin d'éprouver ses serviteurs et de les tenir en haleine; l'iniquité de l'Ennemi a fait le reste [3]. C'est lui qui pousse directement les persécuteurs contre les sectateurs de la vérité [4], contre ceux dont le cœur est pur et qui n'ont jamais commis d'autre crime que de porter le doux nom de chrétien [5]. D'ailleurs, tant de tortures et de meurtres ne donnent pas la victoire aux démons : le sang des martyrs, c'est de la *graine* de chrétien; leurs blessures hideuses sont de superbes parures [6]; leur mort est une délivrance et une victoire qui leur ouvre le royaume des cieux [7]. C'est pourquoi il ne faut pas résister à la persécution, ni s'en racheter, ni la fuir; mais il faut s'y préparer, afin de ne pas faiblir dans les tourments et il faut prier pour les bourreaux, afin qu'ils deviennent dignes d'être touchés par la grâce [8].

Il ne faut point lui résister, parce qu'elle est voulue de Dieu et qu'en ce cas elle ne saurait être un mal en elle-même [9]; parce que le Christ, lui aussi, a été persécuté et qu'il a souffert en silence;

1. Je ne veux pas dire qu'il en soit l'auteur — je l'ignore — mais je n'en connais pas d'exposition antérieure à la sienne.

2. *De fuga*, 2 : Nec in porcorum gregem diaboli legio habuit potestatem nisi eam de Deo impetrasset; tantum potestatem abest ut in oves Dei habeat. C'est une allusion à l'épisode de la vie de Jésus relaté ap. Math., VIII, 28-34; Marc, VIII, 26-39; Luc, V, 1-20, dans lequel le Maître fait passer une légion de démons, qui hantent un homme, dans un troupeau de porcs, lesquels se jettent tout aussitôt dans la mer.

3. *De fuga*, 1; diaboli iniquitatem.

4. *De fuga*, 1 : sectatores veritatis.

5. *Ad Scap.*, 4; *Ad nat.*, I, 4; *Apol.*, 3 : ... nomen... de suavitate et benignitate compositum est. Oditur itaque in hominibus innocuis etiam nomen innocuum.

6. *Apol.*, 50 : Semen est sanguis christianorum. — Idée analogue dans *Ep. à Diognète*, 4. — Lactance, *Inst. div.*, V, 22, 18 et suiv. explique comment un tel phénomène est possible : les uns, dit-il, abandonnent le paganisme par horreur des cruautés qu'il provoque contre les chrétiens; d'autres sont attirés par la vertu et l'ardeur de foi des fidèles; d'autres par le désir de savoir quel est ce bien qui fait accepter la mort; d'autres sont impressionnés par les châtiments qui frappent les persécuteurs. — *De anima*, 58 : Morsus ferarum ornamenta sunt iuventutis, ut in Cyro ursi cicatrix.

7. *Apol.*, 50 : Vincimus cum occidimur, denique evadimus cum obducimur. *De patien.*, 11 : Gaudete et exultate quotiens vos maledicent et persequentur, merces enim vestra plurima in caelo.

8. *Ad Scap.*, 1 : Disciplina iubemur diligere inimicos quoque et orare pro iis qui nos persequuntur. Il faut entendre; prier pour qu'ils se convertissent.

9. *De fuga*, 4 : necesse est enim bonum esse omne quod Deo visum est.

parce que, de toutes les vertus, la patience est la plus agréable à Dieu [1], qui paiera en délices célestes les larmes qui couleront ici bas pour la gloire de son nom [2].

Il ne faut pas s'en racheter, parce que César n'a jamais établi d'impôt sur le nom de chrétien [3] et qu'il ne faut point enrichir des scélérats, des délateurs, des agents subalternes qui, spéculant sur la lâcheté humaine [4], prétendent exploiter la foi des chrétiens, comme ils exploitent les écarts des gens infâmes [5].

Il ne faut pas la fuir, parce qu'elle n'atteint que ceux que Dieu a désignés et qu'il n'est pas plus permis de refuser son sang à Dieu que son argent à César [6] ; parce que ce que Dieu veut ne doit pas et ne peut pas être évité [7]. Certains chrétiens fuient par doute d'eux-mêmes, par peur de faiblir et d'être ainsi cause de scandale pour leurs frères, mais c'est déjà renier Dieu que de douter de son appui [8].

Il faut donc se préparer d'avance à subir l'épreuve en entraînant son corps par le jeûne et les privations volontaires : « Voilà comment on s'endurcit à la prison, à la faim, à la soif, aux privations et aux angoisses, voilà comment le martyr apprend à sortir du cachot tel qu'il y est entré, n'y rencontrant point de douleurs inconnues, n'y trouvant que ses macérations de chaque jour, certain de vaincre dans le combat parce qu'il a tué sa chair et que sur lui les tourments n'auront point où mordre. Son épiderme desséché lui sera une cuirasse ; les ongles de fer y glisseront comme sur une corne épaisse [9]. » Tertullien lui-même avait, pour sa part, contribué à perfectionner cette préparation des fidèles au dernier combat; c'est dans ce but qu'il avait écrit son *Ad Martyras*, un de ses premiers ouvrages, qu'il avait commenté en termes brûlants, l'oraison dominicale dans le *De Oratione*, qu'il s'était fait l'apôtre du jeune et des macérations volontaires dans le *De jejunio* et qu'il

1. *Adv. Jud.*, 9; *Adv. Marc.*, III, 14; V, 18; *De patien.*, 11.
2. *De patien.*, 12 : beati flentes, a dit l'Apôtre.
3. *De fuga*, 12.
4. *De fuga*, 12.
5. *De fuga*, 13. Ce texte jette une certaine lumière sur les curieux dessous de la persécution : Nescio dolendum an erubescendum sit cum in matricibus beneficiariorum et curiosorum inter tabernarios et lanios (les rebouteux) et fures balnearum et aleones (nous dirions *les Grecs*) et lenones Christiani quoque vectigales continentur... scilicet enim talem pacem Christus ad patrem regrediens mandavit a militibus per saturnalia redimendam.
6. *De fuga*, 12.
7. *De fuga*, 4 : Quia neque debeat devitari, neque possit evadi quod a Deo evenit.
8. *De fuga*, 5.
9. *De jejunio*, 12. J'emprunte cette traduction à Renan, *M. Aur.*, p. 171.

avait enfin composé sur l'*Extase*, un traité que nous n'avons plus.

Voilà une suite d'idées logiquement enchaînées et il semble difficile d'apporter aucun tempérament à la doctrine qu'elle suppose. Tertullien n'engage pourtant pas ses frères à aller au devant de la persécution comme au devant de Dieu [1]; lui-même, qui n'y alla jamais, et vraisemblablement mourut dans son lit, aurait dû d'ailleurs donner l'exemple, car c'est le propre de ces exhortations de n'avoir de valeur que lorsqu'elles sont appuyées d'une démonstration décisive. Tertullien est seulement disposé à accorder son approbation à ceux d'entre les chrétiens qui font un pas de plus qu'il n'en veut faire lui-même ; le début du *De corona militis* en est une preuve. Tout le monde n'approuvait pas, dans l'Église, l'imprudence de ce soldat qui, après un esclandre qu'il avait provoqué au milieu d'une fête militaire, avait fini par être mis à mort comme révolté ; Tertullien le couvre de louanges et blâme énergiquement ceux qui ne pensent pas comme lui sur ce dangereux coup d'éclat [2]. Ailleurs, il attaque avec une extrême violence les Gnostiques et les Valentiniens, qui sont détracteurs du martyre ; il veut les écraser du pied, comme on fait des scorpions, et il s'y emploie de toute sa vigueur dans ce *Scorpiace*, qui est un véritable chant de triomphe en l'honneur des martyrs [3]. Toutefois, et j'insiste encore sur ce point, Tertullien n'a point recherché le martyre ; ses ouvrages les plus audacieux ne s'adressent pas aux païens et n'en sont sans doute point lus ; les autres, plus modérés dans les termes, se renferment dans les limites que les Romains assignaient à la liberté de penser et d'écrire [4] et c'est déjà l'indice que leur auteur n'était peut-être pas aussi intransigeant qu'il voulait en avoir l'air. J'en vois particulièrement la preuve dans ce fait qu'il a écrit des ouvrages pour la défense des chrétiens. Parlant en leur nom, il était bien obligé de tenir un peu compte de leurs idées moyennes, lesquelles n'étaient point ordinairement héroïques. La masse chrétienne n'était composée que d'hommes comme les autres et, si elle admettait que la persécution fît partie du plan impénétrable de Dieu, elle déplorait de voir l'Empire servir si bien les desseins du ciel. Telle est si évidemment la pensée de Tertullien apologiste, qu'il discute dans l'*Apologétique*, dans l'*Ad nationes*,

1. Il se contente, dans *Ad Scap.*, 5, de remarquer qu'il y a des chrétiens qui le font : il est vrai que ce n'est pas le moment de les approuver trop ouvertement.

2. *De cor.*, 1.

3. *Scorpiace*, *passim*, not. 7; 8; 9; 15. Les arguments qu'on y trouve sont d'ailleurs ceux qui paraissent dans le *De fuga* et l'*Ad Mart.*

4. Voy. la *Conclusion* de cette Étude.

dans l'*Ad Scapulam*, le fondement païen de la persécution ; il s'efforce d'y démontrer l'innocence des chrétiens et l'innocuité du christianisme ; il veut établir qu'on ne peut reprocher aux frères qu'un nom et le refus d'accomplir certaines cérémonies sacrilèges, toutes choses qui ne diminuent ni leur honnêteté d'homme, ni leur honneur de citoyen [1]. En contestant qu'au point de vue simplement humain les païens aient le droit de persécuter, Tertullien ne veut pas seulement les amener, sans qu'ils s'en doutent, à ne pas perdre leur âme qu'ils livrent au démon ; ce n'est pas non plus qu'un moyen détourné qu'il emploie pour attaquer les dieux, la religion et les mœurs des païens, sous le couvert de justifier les chrétiens ; c'est aussi une tentative qu'il fait pour détourner de ses frères la persécution [2]. De sorte qu'en définitive son opinion sur la persécution peut se résumer ainsi : c'est une épreuve de Dieu qu'il faut accepter avec allégresse ; mais, comme le détail en est réglé par le diable, il ne serait pas fâcheux qu'elle cessât, à la fois parce que le diable s'en trouverait mal et parce que les chrétiens s'en trouveraient bien ; comme il est cependant peu probable qu'elle cesse, il faut se préparer à la supporter, afin de ne pas faiblir, pour la plus grande confusion de la vérité. Sans doute les chrétiens pourraient résister, au moins ils auraient les moyens de se venger : quelques torches feraient l'affaire et ils pourraient, une belle nuit, mettre le feu un peu partout [3]. Mieux même, il leur suffirait de se retirer à l'écart : la horde des démons malfaisants, que leur présence contient seule, aurait vite fait d'écraser l'Empire dépeuplé [4]. Mais ils ne le feront pas ; tout au plus, si on les pousse à bout, les verra-t-on courir en masse au supplice, afin d'abréger leur temps d'épreuve [5].

Il ne faudrait pas se faire illusion sur le caractère vrai de cette soumission ; Tertullien veut bien ne pas se révolter, mais c'est parce qu'il est sûr que les chrétiens seront vengés intégralement au jour du jugement : Dieu leur fera un escabeau de la tête de leurs persécuteurs [6]. Nous avons eu occasion déjà de remarquer

1. Je ne puis citer toutes les références qui se rapportent à cette idée ; il me faudrait énumérer presque tous les chapitres de l'*Apol.*, de l'*Ad nat.* et de l'*Ad Scap.*; voy. cependant *Apol.*, 24, 28 et *Ad Scap.*, 2.

2. L'*Ad Scap.* est surtout probant à cet égard : rien ne manque au plaidoyer, ni la justification théorique des chrétiens, ni les bons exemples offerts à Scapula, ni même les arguments d'intimidation.

3. *Apol.*, 37 : una nox pauculis faculis largiter ultionis posset operari.

4. *Apol.*, 37.

5. *Ad Scap.*, 5.

6. *Adv. Marc.*, V, 9. Voy. égal. *Ad Scap.*, 5, où Tertullien oppose la volonté du maître suprême, Dieu, à celle du maître de la terre. — Le fondement de la nsabilité des païens devant Dieu est nettement établi dans Jean, XV, 24

combien cette idée est extraordinaire ; comment expliquer, en effet, que la persécution étant bonne en soi, Dieu punisse de supplices éternels des hommes qui n'ont pu agir que poussés par lui, ou, à tout le moins, avec son autorisation ? Tertullien ne s'embarrasse pas de cette difficulté, et quand il parle du châtiment des persécuteurs, il oublie parfaitement qu'ils ne sont que les instruments de Dieu [1]. Il ne semble pas s'inquiéter de savoir si les desseins de Dieu seraient contrariés au cas où la persécution n'aurait pas lieu ; il n'est pas de ceux qui pensent que Judas a bien bien fait de trahir le Maître, parce que son crime bienfaisant était nécessaire à la rédemption. Il tient à sa vengeance et il avoue très simplement qu'il n'aurait point tant de patience s'il n'était certain de voir luire à son tour le jour du triomphe [2] : il le célèbre par avance, il le savoure [3] et sa résignation n'est qu'un ajournement [4]. Nous sommes là très loin de la parfaite résignation chrétienne ; il resterait cependant à savoir si l'Empire ne pouvait pas trouver dans cette foi en la vengeance divine que gardaient les chrétiens, une garantie très sérieuse de leur passivité sur terre.

III. — Jetons un coup d'œil sur ce qu'ils ont pu penser de la persécution au fur et à mesure qu'elle est devenue pour eux plus dangereuse, parce qu'elle s'est faite plus méthodique et la réponse à notre question s'imposera d'elle-même. Que la persécution ne surgisse qu'avec l'autorisation de Dieu, le chrétien n'en saurait douter. La persécution arrive, nous dit Origène [5], quand Dieu accorde au démon licence de la soulever ; quand il la lui refuse, les fidèles demeurent en paix dans ce monde qui les hait, car le démon ne saurait inquiéter un seul d'entre eux sans la volonté de Celui qui connaît jusqu'au nombre des cheveux de chaque tête humaine. C'est là, en quelque sorte, l'opinion nécessaire des chré-

« Si je n'avais point fait au milieu d'eux ces œuvres que nul autre n'a faites, ils seraient sans péché, maintenant ils les ont vues et malgré cela ils m'ont haï, moi et mon père. » (Trad. Reuss, p. 295.)

1. *De fuga*, 4. Jean, XV, 25, ajoute à la suite de la citation que nous venons de faire : « Mais c'était pour que la parole écrite dans leur loi — il s'agit surtout des Juifs — reçût son accomplissement : ils me haïront sans cause. » Un événement qui arrive tout exprès pour ne pas faire mentir la prophétie qui l'a annoncé, c'est au premier abord singulier, mais cela répond à une idée très courante chez les premiers chrétiens.

2. *De patien.*, 10, 15 : adeo satis idoneus patientiae sequester Deus. Si iniuriam deposueris penes eum, ultor est.

3. *De spect.*, 30.

4. *De patien.*, 6 : olim et oculum pro oculo et dentem pro dente repetebant et malum malo fenerabant. Nondum enim patientia in terris, quia nec fides La *foi* dans la vengeance divine.

5. Orig., *C. Celse*, VIII, 70.

tiens. Arrêtons-nous un instant, pour la préciser, sur ce que nous en dit un homme de bon sens et normalement modéré, Clément d'Alexandrie.

Dieu, à son avis, n'a pas expressément voulu que nous fussions persécutés [1], mais il a prévu et prédit que nous le serions, afin que nous nous préparions à gagner, par notre patience, l'héritage qu'il nous donnera. Au reste, la persécution ne fait éprouver au chrétien aucun dommage réel [2]; la mort n'est pour lui qu'une délivrance, une envolée vers la vie éternelle et le vrai sage doit de la reconnaissance à ceux qui la hâtent [3]. Clément voyait cependant l'objection redoutable et il posait franchement le dilemme qui l'enfermait : de deux choses l'une, *ou* la persécution est un bien venant directement de Dieu et alors persécuteurs et bourreaux sont innocents ; *ou* c'est une doctrine impie de soutenir que la persécution puisse venir de Dieu. Et pourtant, comment admettre qu'il advienne quelque chose dans le monde sans la volonté de son maître? On ne peut se tirer d'embarras qu'en disant que la persécution arrive parce que Dieu ne s'y oppose pas : il se contente de faire sortir le bien de la violence des ennemis [4]. Un sophiste pouvait, il est vrai, objecter que celui qui a le pouvoir d'empêcher un crime, et ne l'empêche pas, en demeure cause. Clément répondait par une subtilité d'école [5] : être cause de quelque chose suppose action, car il faut agir pour accomplir ou faire arriver cette chose ; au contraire, ne pas défendre, c'est s'interdire l'action dans un sens comme dans l'autre : c'est donc demeurer absolument étranger à tout ce qui arrive, c'est n'en pas être cause. Est-ce qu'on dit, par exemple, que le bouclier est cause de la blessure que fait la lance, parce qu'il n'a pas arrêté la lance ?

Basilide avait trouvé une explication plus ingénieuse et plus hardie de la persécution ; on ne voit souffrir, disait-il, que de prétendus justes, s'ils n'ont pas péché encore, ils avaient la volonté de pécher, « car — ajoutait-il — j'aimerais mieux dire n'importe quoi que d'attribuer quelque chose de fâcheux à la Providence [6] ». Si on me cite le nom d'un juste martyr, je dirai : « Admettons qu'il n'a pas péché, mais il est comme l'enfant qui porte en lui le germe

1. Clem. Alex., *Strom.*, IV, 11, 78 : ... οὐ διώκεσθαι ἠθέλησεν ἡμᾶς.
2. Clem. Alex., *Strom.*, IV, 11, 80 : τί γὰρ καὶ ἀδικούμεθα;
3. Idée analogue chez Arnobe, *Adv. nat.*, II, 77 : Itaque ista, quam dicitis, persecutionis asperitas liberatio nostra est, non persecutio ; nec pœnam vexatio inferet sed ad lucem libertatis educet.
4. *Strom.*, IV, 12, 86-87.
5. *Strom.*, I, 17, 82-83.
6. Ap. Clem., Alex., *Strom.*, IV, 12, 82 : πάντ' ἐρῶ γὰρ μᾶλλον ἢ κακὸν τὸ πρόνοουν ἐρῶ.

du péché ; il est homme, c'est-à-dire naturellement impur et Dieu est juste [1]. » Il est vrai que Basilide appuyait sa thèse sur une doctrine préalable très commode ; les âmes avaient, selon lui, péché dans une vie antérieure et chacune d'elle recevait ici-bas le châtiment de ses fautes dans le corps qu'elle habitait ; aux âmes élues était réservé le martyre [2]. Cette théorie avait le mérite de la simplicité, mais elle supposait un postulat qu'on pouvait ne pas lui accorder et Clément lui-même le repoussait au nom de la foi. Que devient-elle, s'écriait-il, si le martyre n'est que le châtiment de fautes commises dans une vie antérieure ? Que devient le mérite du confesseur ? Et, d'ailleurs, ne peut-on, comme on le désire, ou accepter le martyre ou le repousser en reniant le Christ [3] ?

Plus nous avançons vers l'époque du triomphe, plus les chrétiens en viennent à considérer la persécution comme une épreuve ou comme un châtiment destiné à amollir la dureté de leur cœur [4] et elle fournit à l'Église un argument pour tenir les fidèles en haleine [5].

Si nous descendons jusqu'à Saint Augustin, nous rencontrons cette affirmation que les puissances païennes ont persécuté les chrétiens sans avoir aucune raison de le faire [6] ; c'est qu'à cette époque l'Église suffit à conduire ses ouailles ; elle n'a plus besoin d'être aidée malgré elle par l'effort aveugle du bras séculier. Telle était déjà l'opinion de Lactance, qui reporte la principale responsabilité de la persécution sur les démons : ce sont eux qui poussent les païens, parce qu'ils sont furieux d'être exorcisés par les chrétiens et contrariés dans le culte qu'ils se font rendre [7]. Au reste,

1. *Strom.*, IV, 12, 83 : δίκαιον δὲ τὸ θεόν · καθαρὸς γὰρ οὐδεὶς, ὥσπερ εἰπέ τις, ἀπὸ ῥύπου.

2. *Strom.*, IV, 12, 83.

3. *Strom.*, IV, 12, 83.

4. On voit déjà poindre cette idée chez Clém. Alex. lui-même : *Quis dives*, 25 ; et elle est très nettement exprimée par Cyprien, *Ep.*, XI, 1 : Intelligendum est enim et confitendum pressurae istius tam turbidam vastitatem quae gregem nostrum maxima ex parte populata est et adhuc usque populatur secundum peccata nostra venisse, dum viam Domini non tenemus, nec data nobis ad salutem caelestia mandata servamus. Le même (*Quod idola dii non sint*, 15) essaie d'établir que la persécution sert à rendre la foi plus solide. Eus., *H. E.*, VIII, 1, 6 et s. présente les désordres et les querelles de l'Église comme la véritable cause de la persécution de Dioclétien ; Dieu rend alors au démon le pouvoir qu'il avait perdu sur les fidèles : *H. E.*, VIII, 4, 1-4 ; X, 42, 14.

5. Cypr., *Ep.*, XLIII, 4.

6. August., *Enarr. in Psalm.*, CXVIII.

7. Lact., *Inst. div.*, IV, 27, 3 et s. ; V, 21, 3. Sur le rôle du démon dans la persécution, voir la Lettre des Égl. de Vienne et Lyon, dans Eus., *H. E.*, V, 1, 3 et s. ; et *H. E.*, VIII, 4, 1-4 ; X, 4, 14, sur son rôle, en particulier, dans la grande persécution de Dioclétien. Les *Actes des Martyrs* nous présentent

Saint Hilaire affirme encore que la persécution est utile, parce que la paix d'une foi sans tribulations est pleine de perils et qu'il est facile de surprendre l'homme qui ne se tient pas sur ses gardes [1].

En somme, quant à l'origine et au sens de la persécution, nous voyons que les rigoureuses opinions de Tertullien n'ont point trouvé de nombreux partisans dans l'Église; qu'entre sa logique surhumaine et la manière commune de sentir, l'hésitation n'a pas été longue, dût la logique elle-même recevoir quelque entorse. Cette idée plus basse a fini par s'enraciner que la persécution est un mal en soi; elle prépare des châtiments mérités à ceux qui l'ordonnent et la mènent [2], alors même que ceux qui la subissent l'auraient atti-

même cette action du démon sous une forme un peu naïve : il arrive que le magistrat qui juge le chrétien nous soit donné comme le simple truchement du démon, qui parle par sa bouche ; alors, les réponses des martyrs étant douloureuses au diable, le juge en souffre comme lui et il exprime son angoisse par des gémissements et des cris. Voy. partic. les *Acta SS. Saturnini, Dativi, etc.*, V; VI; IX ; X ; XIV ; XV (Ruinart). A un moment donné, Dativus, après de longues tortures, s'écrie : Christianus sum. Qua voce Diabolus superatus : Parce, inquit (§ X). Ailleurs, les magistrats sont appelés *ministres du diable : Passio SS. Firmi et Rustici*, II (Ruinart) ; *Passio S. Theodoti*, VII (Ruinart) ; — ou *prêtres du diable : Passio SS. Jacobi, Mariani, etc.*, V (Ruinart) ; — mieux encore *fils du diable : Acta SS. Tarachi, Probi, etc.*, VIII (Ruinart) : πατήρ σου ὁ Σατανᾶς. *Passio S. Petri Balsami*, I (Ruinart) : Petrus respondit : superflua mihi persuades. Fac iam quod facturus es, et adimple opera patris tui diaboli. Même idée dans *Acta SS. Fausti, Januarii, etc.*, I (Ruinart). Ces divers *Acta* se rapportent à la dernière grande crise du IVe siècle et les incidents qu'ils relatent sont, d'après eux, localisés dans des provinces différentes : je crois donc qu'on peut conclure qu'ils expriment une manière de penser assez commune chez les chrétiens de la veille du triomphe. Il est également vraisemblable que les expressions violentes des martyrs enferment une conviction véritable et qu'en insultant le juge, ils croient insulter le démon qui le pousse; voy. August., *Enarr. in Psalm.*, *XXXIX*, 16 et les citations rapprochées par Le Blant, *Actes des Mart.*, ch. V, pp. 33-34 et n.

1. Hilarius, *Tract. in Psalm.*, *CXVIII*, 8 (*P. L.* de Migne, IX, col. 575.)

2. Les textes chrétiens sont pleins de cette idée : la vengeance divine est sur la tête des persécuteurs ; elle est déjà dans l'*Évangile* : Marc, III, 28 et s. ; Math., XII, 31 et s. ; Luc, XII, 10 ; ces trois textes disent en substance qu'il n'y a pas de pardon pour qui blasphème l'Esprit : τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Lactance, *Inst. div.*, II, 17, 4, s'efforce de prouver que la colère de Dieu n'est pas incompatible avec sa natnre divine et son infinie patience. Les textes sont très nombreux, qui se réfèrent à ces questions ; voy. particul., en dehors de ceux de Tertullien, cités plus haut, notam. *Ad Scap.*, 5 : Cyprien, *Ad Demetrian.*, 16-17, très énergique; *De lapsis*, 18 ; Orig., *C. Celse*, VIII, 38 et 39 ; Pseudo Lact., *De morte persec.*, en entier, notam. 5, sur la captivité de Valérien et 33, sur la fin lamentable de Galère, le grand ennemi ; Lact., *Instit. div.*, V, 23, 1 et s. ; Eus., *H. E.*, II, 7, qui relate que Pilate, le premier persécuteur, tombe dans d'horribles malheurs et, pour s'en délivrer, se tue de sa main ; *H. E.*, II, 10 : Hérode Agrippa, qui a fait périr Jacques, frère de Jean et emprisonner Pierre, meurt dévoré par les vers ; *H. E.*, VIII, *Appendice*, sur la triste fin des grands persécuteurs : Dioclétien, Galère et Maximien ; *H. E.*, VIII, 16, 1 et s., IX, 11, 1 et s., sur les malheurs qui frappent Maximin et tous les siens ; *H. E.*, IX, 9, 1 et s. sur la mort de Maxence. Le plus humble des persécuteurs n'échappe pas au châtiment : les gardes de Maxence se noient avec lui et un

rée par leurs péchés ; elle ne vient pas de Dieu, mais du Diable et, si Dieu la tolère, c'est pour raffermir, avertir ou châtier ses enfants ; ils n'ont qu'à lui obéir, à prier, à s'humilier et elle s'apaisera [1]. En théorie, d'ailleurs, les chrétiens n'ont jamais cessé d'affirmer que la persécution ne faisait pas de mal à l'Église et, qu'elle lui amenait, au contraire, de nouveaux fidèles [2]. Il est probable qu'ils cherchaient, ce disant, à se donner un encouragement et une consolation, plus qu'ils ne proclamaient une vérité certaine, car il semble bien que le gain que pouvait procurer à la foi la contagion de l'exemple fût loin de compenser les pertes qu'entraînait l'apostasie [3]. On peut admettre que beaucoup de faillis rentraient dans le giron de l'Église [4], mais il est également vraisemblable que

simple officier, qui a produit de faux témoins dans une affaire chrétienne, est réduit à se suicider : *H. E.*, IX, 6, 1 ; Eus., *De martyr. Palest.*, VII, 7 et 8 ; XI, 31 ; Philastrius, *Liber de haeresibus*, CX (*P. L.* de Migne, XII, 1232-1233) ; *Passio SS. Felicitatis, etc.*, III (Ruinart) ; *Passio SS. Mauritii, etc.*, VII (Ruinart) sur la mort de Maximien ; *Acta SS. Claudii, Asterii, etc.*, I (Ruinart) ; Claudius dixit : Et si graviora tormenta adhibeas, in nullo me laedis, animae vero tuae provides aeterna tormenta ; idées anal. au § II ; *Passio SS. Jacobi, Mariani, etc.*, XII (Ruinart), prédit la vengeance, suivant la formule du théâtre classique, dans une sorte de délire qui saisit le martyr au moment de mourir ; *Acta SS. Luciani et Marciani*, VI (Ruinart) : le diable et ses ministres seront plongés : in tenebras exteriores et ignem inextinguibilem ; *Passio SS. Bonosi et Maximiliani*, V (Ruinart) ; *Passio S. Theodoti*, V (Ruinart), nous montre la vengeance au milieu de son cours : le comte Julien, persécuteur, part en guerre contre les Perses, mais il rencontre une armée céleste d'anges (irruit multitudo exercitus Angelorum) et il est percé de flèches pendant qu'une vision lui montre le Christ qu'il ne cesse d'insulter. L'idée de la responsabilité des persécuteurs idolâtres est même poussée plus loin dans une autre pièce hagiographique : S. Pontius (*Vita et passio, S. Pontii*, XVIII, ap. Baluze, *Miscell.*, I, p. 32, en 320, à Rome), dit en substance au Praeses : Vos princes seront responsables devant Dieu, non seulement du culte qu'ils rendent à des morceaux de bois ou à des pierres, mais encore de celui qu'ils leur font rendre, à leur suite, par le peuple de leurs sujets ; l'opprobre les attend en ce monde et la damnation éternelle dans l'autre.

1. Cyprien, *Ep.*, XI, 1.

2. J'ai cité plus haut : *Ep. à Diogn.*, 4 et *Apol.*, 50 : Semen est sanguis Christianorum ; la même idée se retrouve dans : Justin, *Dial c. Tryph.*, 110 ; Orig., *C. Celse*, VII, 26 ; Lact., *Inst. div.*, V, 22, 18 et s., etc.

3. Les textes pullulent, qui nous montrent de nombreuses défaillances et, pour ainsi dire, des défaillances en masse à chaque persécution un peu sérieuse, je cite au hasard : Cyprien, *De lapsis*, 7 et s. ; Eus., *De martyr. Palest.*, II, 1 ; IV, 1. etc. ; *Martyrium S. Romani*, I (Ruinart) ; Eus., *De resurrectione*, etc., lib. II, présente l'abandon de la foi comme quasi général à Antioche en 303 ; même impression dans *Passio SS. Leonis et Paregorii*, II (Ruinart). Il arrivait même que des prêtres cédâssent ; un *lapsus* de ce genre, ayant racheté sa faute, devint évêque de Rome : c'est le pape Marcellin : *Liber pontific.*, I, p. 162.

4. Toute la correspondance de Saint Cyprien est remplie de la question des *lapsi* ; ces chrétiens faillis cherchaient alors à rentrer dans l'Église par tous les moyens. Voy. de même Lact., *Inst. div.*, 13, 10 : Ita fit ut data divinitus pace et qui fugerunt universi redeant...

beaucoup n'y revenaient pas [1]. J'ai l'impresssion que les pénitents étaient plus nombreux que les renégats endurcis, mais je n'oserais rien affirmer.

Ce ne fut donc pas, en définitive, au point de vue de Tertullien que les chrétiens ramenèrent en général leurs considérations sur la persécution ; n'acceptant point complètement le principe qu'il y voyait et dont il n'était pas lui-même sans comprendre les difficultés d'application, ils modifièrent les conséquences qu'il en tirait cependant. Personne, dans l'Église, ne conseilla jamais de résister à la persécution autrement que par une résignation et une patience invincibles ; c'est que dire le contraire eût été contredire les préceptes même du Maître, détruire réellement le christianisme. La légende de la légion thébaine, si invraisemblable qu'elle soit en elle-même, affirme la persistance chez les chrétiens de l'idée de soumission aux pires injustices [2], soutenue par l'idée connexe de la vengeance reportée au jour du Seigneur [3]. Moins complet est l'accord sur les autres questions : Peut-on se racheter de la persécution, peut-on la fuir ? C'est qu'ici, à côté du précepte, qui agit dans un sens, il faut tenir compte de l'instinct impérieux de la conservation, qui agit dans l'autre [4].

1. C'est, semble-t-il, une des conclusions que l'on peut tirer du texte de la Lettre de Pline à Trajan. Si, comme nous avons essayé de l'établir, elle a été au moins interpolée par une main chrétienne ; il fallait que l'abandon en masse de la foi ne fût pas chose rare pour que l'auteur de la lettre ait affirmé que les chrétiens de Bithynie avaient ainsi apostasié. Une conclusion analogue me paraît ressortir d'Orig., *C. Celse*, VIII, 59, où Celse affirme qu'il ne reste plus que quelques chrétiens errants et cachés. — Une indication est également fournie par Cyprien, *De lapsis*, 30, qui nous représente certains *lapsi* vivant absolument comme des païens, au mépris de toutes les recommandations de l'Église : il est probable que ceux-là ne cherchent pas à revenir à la communion et prennent leur parti de leur chute.

2. Lact., *Inst. div.*, V, 20, répète que si les païens prétendent venger leurs dieux, les chrétiens ne se vengent même pas des maux qu'ils souffrent ; ils remettent la vengeance aux mains de Dieu.

3. Cyprien, *Ad Demetrian*, 24 : ... cum iudicii dies venerit, quae laetitia credentium ; il vient de dire que les incrédules seraient condamnés à des supplices éternels.

4. Eus., *De martyr. Palest.*, IV, montre bien quel grand rôle ce sentiment naturel jouait dans la communauté chrétienne. Dans les *Acta SS. Marciani et Nicandri*, III (Ruinart), nous voyons assez bien opposés les deux points de vue, celui du chrétien qui s'est abstrait de l'humanité et celui du chrétien encore homme. Les deux saints marchent au supplice escortés de leurs parents, suivant une coutume fréquente, notamment de leurs femmes ; celle de Nicander est toute fière de se dire épouse de martyr ; mais celle de Marcien le supplie de céder : Vae miserae mihi ! Non mihi respondes ? Miserator esto mei, Domine, aspice filium tuum dulcissimum... Quid festinas ? Quo tendis ? Cur nos odisti ? ... Et lui réplique : Quamdiu Satanas mentem tuam atque animum obcaecavit ? Alors un des chrétiens de l'assistance intervient et tient la femme qui continue de pleurer et de gémir ; au moment de mourir, Marcien l'embrasse, ainsi que son enfant et les recommande à Dieu.

Tertullien nous indique un moyen très simple, employé par certains chrétiens pour concilier le respect de la foi et le désir de vivre; il consistait à éviter le tribunal, en achetant quelque subalterne qui fermait les yeux ou effaçait un nom d'une liste fâcheuse. La foi n'avait pas à souffrir de ce subterfuge, puisqu'elle n'était pas directement mise en cause par lui; mais il permettait d'éviter le scandale d'une apostasie arrachée par les tortures. Les intransigeants objectaient qu'en tous cas fuir le combat était une lâcheté. Il y avait encore un moyen de détourner de soi la persécution, mais il était un peu moins loyal que le précédent et il compromettait au moins les apparences : on achetait à quelque agent de l'*officium*, ou on en obtenait gratuitement, parfois même avec l'autorisation du *praeses*, un certificat fictif de sacrifice (*libellum*)[1]. Officiellement, le chrétien qui possédait un certificat de ce genre était réputé païen auprès des autorités et, comme le plus souvent l'apparence leur suffisait, elles se contentaient de la réputation. Ce fut, aux temps héroïques, une grosse question que de savoir quelle attitude les vrais fidèles prendraient à l'égard de ces faibles trop prudents et de ces faillis d'intention qu'on nommait *libellatiques*. Fallait-il les traiter comme des *faillis* ordinaires, ou leur être indulgent? Dans ce dernier cas, quelles conditions convenait-il de leur imposer? Les martyrs n'étaient pas disposés d'ordinaire à abandonner le bénéfice de leur effort[2], car il semble bien qu'ils n'aient pas tous péché par excès de modestie[3]; et s'ils consentaient à prendre en pitié les chrétiens chancelants, c'était parfois pour se rehausser en quelque sorte eux-mêmes en leur octroyant le pardon par la grâce de leurs propres mérites[4]; et alors il leur arrivait d'agir avec une précipi-

1. *Acta SS. Agapes, Chioniae, etc.*, IV (Ruinart). Le *Praeses* dit aux accusés : ... cumque ad hodiernum diem iussa a stationariis, ac primis militibus Christi negationem scriptam profiteri, facere id recusetis. — Cypr., *Epist.*, LXVII. M. l'abbé Duchesne a signalé deux certificats de ce genre : *Soc. des Antiq. de France* (*Séances*), *23 mai 1894*.

2. Cyprien, *Ep.* LIX, 15, nous dit qu'il éprouve de grandes difficultés à faire rentrer certains *lapsi* dans le sein de l'Église, parce que des fidèles y font résistance. Voy. Eus., *H. E.*, VI, 43, sur Novat et sa secte, qui refusent toute communion avec les faillis repentants. Les Novatiens sont des exagérés et des ambitieux qui n'ont point l'approbation de l'Eglise vraiment orthodoxe, mais il est clair qu'ils représentent une opinion qui se comprend.

3. Clém. Alex., *Strom.*, VII, 11, 66; Cyprien, *Ep.*, XI, 1; XIII, 4; XIV, 2, etc.

4. Eus., *H. E*, V, 1, 45, citant la Lettre des églises de Vienne et Lyon, signale déjà l'intervention des confesseurs qui font rentrer les faillis dans la communion; *H. E.*, V, 42-44, signale le même fait à Alexandrie pendant la persécution de Dèce. Cyprien, *Ep.*, XV, 1-3; XX, 2, etc., s'élève avec force contre le manque de discipline des confesseurs, qui se mêlent de ce qui ne les regarde pas; il semble bien, en effet, que les martyrs de son église aient été quelque peu imprudents et que leur bienveillance pleine de suffisance ait inspiré aux *lapsi* des exigences très gênantes pour l'évêque. (Voy. partic. *Ep.*, XXVII, 2-3).

tation inconsidérée. Si l'entente était difficile à établir dans l'Église au sujet des *lapsi*, elle l'était de même au sujet des *libellatiques* [1]. On conçoit d'ailleurs que les hésitations fussent longues et graves, car il y avait beaucoup de nuances dans le détail des défaillances. Les uns abjuraient facilement, les autres presque au seuil du triomphe [2] ; les uns pleuraient sincèrement sur leur chute [3], d'autres affectaient un air de bravade [4] ; certains mêmes n'allaient que jusqu'à la pensée de l'apostasie, sans passer au fait [5]. On ne pouvait leur infliger à tous le même traitement. Or, les fidèles éprouvés étaient aisément absolus dans leurs jugements, les uns très indulgents, les autres très sévères, sans beaucoup de tempéraments [6]. Nous n'avons pas à étudier cette affaire des *lapsi* qui, après avoir fait passer de mauvaises heures à saint Cyprien [7], occupait encore les conciles d'Arles, d'Ancyre et de Nicée au IVe siècle [8], mais celle des *libellatiques* lui est connexe.

Saint Cyprien met dans la bouche d'un libellatique un petit soliloque qui rend assez bien compte de l'état d'esprit de cette sorte de chrétiens [9] : « Je savais qu'il n'est pas permis à un serviteur de Dieu de sacrifier aux idoles et d'adorer de vains simulacres : certainement je n'aurais point fait une telle chose ; mais l'occasion se présenta à moi d'obtenir un certificat de sacrifice ; je ne l'aurais pas non plus pris si on ne me l'avait offert ; enfin je suis allé trouver le magistrat, ou j'ai chargé de la commission quelqu'un qui y

1. L'Église de Rome, au IIIe siècle, assimile les *libellatiques* aux faillis : ap. Cypr., *Ep.*, XXX, 3.

2. Eus., *H. E.*, IV, 15, 7 et 8, raconte, d'après la Lettre de l'Église de Smyrne, l'histoire du Phrygien Quintus qui cède tout de suite. Sur ceux qui cèdent presque *in extremis*, voyez : Cyprien, *Ep.*, LVI ; *De lapsis*, 13 ; *Passio SS. Theodoti, etc.*, IX (Ruinart) ; *Mart. S. Nicephori*, VI (Ruinart).

3. Celerinus, ap. Cyprien, *Ep.*, XXI, 2, montre des faillies se répandant en bonnes œuvres pour se faire pardonner. Voy. de même : Cyprien, *Ep.* XXIV ; *Acta SS. Pionii, etc.*, XII et s. (Ruinart), nous montrent quelques lapsi en pleurs devant la porte de la prison ; le confesseur les harangue et les encourage.

4. Cyprien, *De lapsis*, 30 : ils fréquentent les bains mixtes, ils regardent les pauvres sans faire l'aumône, ils vivent dans la débauche et étalent une gaieté inconvenante, etc. ; *Ep.*, XXXIII, 1-2, nous montre les attitudes diverses que prennent les lapsi vis-à-vis de l'évêque.

5. *De lapsis*, 28.

6. Certains chrétiens qui forment la secte des Helcesaïtes soutenaient même qu'il est indifférent de renoncer à la foi par la bouche ; Origène les réfuta : Eus., *H. E.*, VI, 38 ; d'autres, sans aller jusque-là, rouvraient aisément les bras aux lapsi : Cyprien, *Ep.*, XVI ; XIX, etc., s'élève contre cette indulgence exagérée ; certains lapsi prétendaient même rentrer de force dans l'Église : Cypr., *Ep.*, XX, 3.

7. La correspondance de saint Cyprien est pleine de cette affaire ; voy. partic., *Ep.*, XV ; XVI ; XVII ; XVIII ; XXXIII et *De lapsis* en entier.

8. *Conc. Arelat.*, XXII, ap. Mansi, p. 473 ; *Conc. Ancyran.*, VIII, ap. Mansi, p. 518 ; *Conc. Nicaen*, XI et S., ap. Mansi, p. 673.

9. Cyprien, *Ep.*, LV, 14.

allait, et je lui ai fait savoir que j'étais chrétien, qu'il ne m'était pas possible de venir sacrifier aux autels du diable et je lui ai demandé l'autorisation de ne pas faire ce qui ne m'est pas permis. » Certains chrétiens refusaient toute pitié à un tel homme ; ainsi faisait, par exemple, Novatien, dont la rigueur est d'un ancêtre des donatistes[1]. L'Église en fut effrayée et il fallut que saint Cyprien, s'élevant contre Novatien, proposât le compromis suivant : Dieu accorde le pardon à ceux qui font sincèrement pénitence et si l'évêque leur rend la paix et se trompe, le juge suprême appréciera en dernier ressort quant le jour sera venu.

Ainsi donc, si l'Église désapprouva toujours, et de toute nécessité, ceux qui se laissaient intimider au point de renier leur foi ou seulement de laisser dire qu'ils l'avaient reniée, elle fut aussi toujours obligée de leur garder une assez grande indulgence. N'eût-elle pas, en effet, trop éclairci les rangs de ses fidèles, si elle avait irrévocablement séparé d'elle tous ceux qui s'inspiraient de l'égoïsme humain plus que de l'héroïsme des confesseurs.

Sur la question de la fuite, les chrétiens se divisèrent après Tertullien, comme ils s'étaient déjà divisés de son temps. C'est que la constance dans la foi, comme la prudence, trouvaient, en dehors des arguments rationnels et humains, leur justification dans les textes évangéliques : « Quand ils vous persécuteront dans une ville, réfugiez-vous dans une autre, » disait Saint Mathieu[2] ; « quiconque cherchera à sauver sa vie la perdra et quiconque la perdra la recouvrera, » répondait Saint Luc[3]. Les uns soutiennent donc que la volonté de Dieu s'imposant invinciblement et toujours, l'homme n'a qu'à accepter les événements ; il lui est superflu de chercher à se dérober par la fuite à une destinée inévitable[4]. Les autres répondent qu'il est inutile de faire le jeu du démon, de se laisser torturer par lui sans être assuré de le vaincre, qu'un chrétien peut être plus utile à ses frères et à la foi en fuyant qu'en faisant front à un danger mortel ; Dieu montre aussi sa puissance en favorisant une telle fuite, qu'il ordonne lui-même quelquefois. La crainte ne manquait point de rendre ce raisonnement irrésis-

1. Cyprien, *Ep.* LX, 25 et s.

2. Math., X, 23 ; ce texte est cité par Saint Quirinus en manière de justification : *Passio S. Quirini*, II (Ruinart) ; de même par Clém. Alex., *Strom.*, IV, 10, 76.

3. Luc, XVII, 33.

4. C'est la thèse de Tertullien dans le *De fuga* et nous devinons qu'elle avait des partisans à l'époque de Saint Cyprien, car lui-même éprouve le besoin de se justifier d'avoir fui : *Ep.*, XIV ; XX ; *De lapsis*, 3 et 10. Denys d'Alexandrie se justifie de même : Eus., *H. E.*, VI, 40. Voir égal. Pontius, *Vita et passio S. Cypr.*, VII et VIII (Ruinart).

tible pour beaucoup de chrétiens [1], lesquels, d'ailleurs, trouvaient leur justification dans d'illustres exemples [2].

Parmi les grands chrétiens dont l'autorité fonda la tradition de l'Église et qui sont appelés ses Pères, Tertullien est à peu près le seul de son avis sur cette question de la fuite en temps de persécution ; il n'est guère à le soutenir que les exaltés prêts à aller encore plus loin que lui et à imposer au chrétien le devoir de courir au devant du martyre [3]. Ces exagérations n'étaient guère compatibles avec l'existence de l'Église, prête à subir les exigences et les inconvénients de la vie pour en garder les avantages. Elle les désapprouva donc et les considéra de bonne heure comme de nobles coups de tête capables seulement d'édifier le commun des fidèles ; plus tard elle les jugea dangereuses folies contraires à la lettre même de l'Évangile et elle s'efforça de les empêcher [4].

1. Les *Acta* nous relatent assez souvent des fuites de confesseurs ; voy. partic. *Passio SS. Theodoti, etc.*, IV et V (Ruinart); *Acta SS. Agapes, Chioniae, etc.*, II (Ruinart); Clém. Alex., *Strom.*, XIV, 4, 16, nous signale certains hérétiques qui traitent les martyrs d'assassins et d'homicides d'eux-mêmes : le vrai martyre à leurs yeux, c'est la connaissance de Dieu ; mais ils disent cela parce qu'ils aiment la vie avec impiété et lâcheté : ἀσεβῶς ἅμα καὶ δειλῶς φιλοζωοῦσι.

2. Polycarpe, le dépositaire de la tradition des apôtres, vénéré lui-même à l'égal d'un apôtre, avait fui : menacé dans Smyrne il avait cédé aux prières de ses amis et s'était retiré à la campagne : comme on l'y cherchait, il consentit à se retirer ailleurs; on l'y suivit et il fut pris; il pouvait se sauver encore, mais il s'y refusa, car il jugeait que l'heure était venue : *Lettre de l'Égl. de Smyrne,* ap. Eus., *H. E.*, IV, 15, 9 et s.; Orig., *C. Celse*, VIII, 44, déclare que lorsqu'un chrétien fuit ce n'est pas par lâcheté ; c'est pour obéir au précepte du Maître et se conserver pour le salut des autres; *Passio S. Quirini*, II (Ruinart) : non fugiebam, sed iussum Domini mei faciebam; Saint Cyprien explique qu'il s'est caché parce que sa présence excitait violemment le peuple de Carthage contre les fidèles : *Ep.*, XX, 1 : non tam meam salutem quam quietem fratrum publicam cogitans interim secessi...; le clergé de Rome a d'ailleurs approuvé sa conduite : *Ep.*, VIII. Ailleurs, ap. *De lapsis,* 10, il expose cette doctrine que la fuite peut être ordonnée par Dieu, qui réserve la couronne du martyre pour le moment opportun ; celui qui fuit dans de telles conditions, ne nie pas sa foi, il attend l'heure : non fidem denegat, sed tempus expectat; une telle fuite est comme une confession du second degré : *De lapsis*, 3. Pontius fait d'ailleurs remarquer que la vie et la mort de saint Cyprien illustrent admirablement ces préceptes : *Vita et passio S. Cypr.*, VII et VIII : probemus... secessum illum non hominis pusillanimitate conceptum, sed sicuti est, vere fuisse divinum. Denys d'Alex., qui a fui également, déclare n'avoir obéi qu'à Dieu, dont la main s'est montrée de façon évidente dans toute l'affaire : Eus., *H. E.*, VI, 40, 1-9.

3. Origène jeune, à dix-sept ans, aurait couru au devant du martyre, si sa mère, pour l'en empêcher, ne lui avait caché ses vêtements : Eus., *H. E.*, VI, 2 ; plus tard, il approuva la fuite : Orig., *C. Celse,* VIII, 44.

4. Les premiers chrétiens, aspirant à l'autre vie avec une ardeur extrême, devaient sinon rechercher, au moins désirer vivement le martyre. L'*Épître* dite d'*Ignace, aux Romains*, est à ce point de vue très instructive : Ignace supplie les Romains de ne pas le sauver pour ne pas retarder le bonheur qu'il espère en Dieu. C'est l'expression d'un égoïsme d'une forme assurément par-

Cette répugnance de la puissance régulière que fut si vite l'Église, pour les entreprises inconsidérées et le désordre, ne l'empêcha cependant pas de prévoir le cas où la nécessité s'imposerait à elle de soutenir le bon combat; elle organisa donc, selon le conseil de Tertullien, la préparation au martyre, afin que l'ennemi ne prît pas les fidèles au dépourvu [1]. Chose singulière, ce fut au

ticulière, mais néanmoins très accentué. Il semble, d'ailleurs, que les sentiments exprimés dans cette lettre aient eu une grande valeur d'exemple pour beaucoup de chrétiens : Renan, *Évang.*, pp. 492 et s. On voit des martyrs redouter l'indulgence du juge, qui peut les priver de la récompense convoitée; Ex. : *Martyr. S. Cyrillii*, III (Ruinart). — L'Église de Smyrne, à laquelle Polycarpe a donné l'exemple en consentant à fuir, blâme déjà la recherche du martyre, qui part d'une ardeur quelquefois imprudente : un certain Quintus, qui s'est livré lui-même et a poussé plusieurs frères à en faire autant, prend peur devant les bêtes, jure et sacrifie; il ne faut donc pas faire ce que ne demande pas l'Évangile : ἐπειδὴ οὐκ οὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλειον (*Lettre de l'Égl. de Smyrne*, ap. Eus., *H. E.*, IV, 15). — Clém. Alex., *Strom.*, IV, 10, 76, soutient que si c'est un crime que de mettre à mort l'homme de Dieu, c'est se rendre complice de ce crime que de se livrer soi-même; la mort de ceux qui la recherchent ainsi ne porte pas le sceau du martyre selon la foi : elle est stérile et semblable à celle des gymnosophistes de l'Inde, qui se jettent follement dans les flammes : *Strom.*, IV, 4, 17. Le vrai martyr attend l'appel de Dieu : *Strom.*, VII, 11, 66; sa mort affirme son amour de Dieu et non l'espoir des joies de l'au-delà. — Saint Cyprien, toujours très préoccupé d'éviter à l'Église les tourmentes inutiles, insiste naturellement sur la nécessité de ne pas provoquer les païens et, dans *Ep.*, LXXXI, il donne à ce sujet ses instructions à ses ouailles : ...quietem et tranquillitatem tenete, nec quisquam vestrum aliquem tumultum fratribus moveat aut ultro se gentilibus offerat. Ailleurs (*Ep.*, XIII), tout en félicitant quelques confesseurs, il met encore son peuple en garde contre la recherche du martyre. — C'est bientôt une interdiction formelle : *Conc. Eliberit.*, LX, ap. Mansi, II, p. 15 : si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus quatenus in evangelio scriptum non est, neque invenitur sub apostolis unquam factum, placuit in numero eum non recipi martyrum. — L'Église eut du mal à refréner les zèles intempestifs (Renan, *Antechrist*, p. 175), mais certainement le désir du martyre n'est pas commun parmi les chrétiens, dès le IIIe siècle. C'est justement pour cela que le clergé s'efforce de prévenir les éclats qui atteindraient par contre coup les fidèles paisibles et sans vocation décidée pour le martyre.

1. Luc, XII, 11 et s., présentait bien cette préparation comme inutile et soutenait que l'Esprit-Saint suffisait à inspirer les confesseurs, cependant l'Église jugea de bonne heure utile d'aider l'Esprit. Il y avait un moyen simple dont nous parle Tertullien, en l'attribuant bien entendu à ses ennemis, les psychiques, malheureusement nous ne sommes pas renseignés sur son emploi; il consistait à enivrer le confesseur douteux (*De jejunio*, 12). Le Blant, *Actes des Mart.*, S. I, § 38, p. 101 et n. 4, rapproche de ce texte les *Acta S. Fructuosi*, IV (Ruinart) : cumque multi ex fraterna caritate eis offerrent, uti conditi permixti poculum sumerent ait : nondum est hora solvendi ieiunii. Il semblerait donc que l'accusation de Tertullien ne soit pas qu'une calomnie. Il est vraisemblable que cette préparation au martyre consistait surtout en exhortations et en lectures appropriées; c'est ainsi que nous voyons Origène préparer les confesseurs à Alexandrie; Eus., *H. E.*, VI, 3, 4 et 5, ne nous dit pas qu'il ait employé un autre moyen. A l'approche de la grande épreuve, sous Dioclétien, Saint Abibus parcourt le pays d'Édesse et exhorte tout le monde en enseignant les Ecritures : *Mart. SS. Samonae, Guriae, Abibi*, 13 (*Surius*, 15 avril). Saint

moment où l'Église souhaita le plus la fin de ses épreuves et commença à comprendre que son heure était proche, qu'elle régla le mieux cet entraînement méthodique qui devait conduire sans défaillance le fidèle à la mort féconde.

Nous pouvons maintenant fixer la moyenne des opinions chrétiennes sur les diverses questions que nous avons posées. Il y eut toujours à leur sujet deux courants divergents dans le christianisme. A l'un s'abandonnaient les hommes extrêmes dans leurs idées et leurs raisonnements, et capables de les soutenir au prix de leur vie. Tertullien, à s'en tenir à la rigueur de ses principes et à l'intransigeance affichée de ses doctrines, est un de ces hommes. L'autre courant porta d'abord les sages qui pensaient que Dieu n'exigeait pas tant de ses serviteurs et que le courage gagnait à n'être pas dépensé inconsidérément; ceux-là ne furent pas toujours des lâches, mais ils demeurèrent des chrétiens prudents et ce fut de leur côté que se rangea l'Église. Les fidèles qui restèrent disposés, non seulement à produire le témoignage du sang, mais encore à offrir d'eux-mêmes aux païens cette preuve héroïque, devinrent vite, à ses yeux, des personnages encombrants, dangereux, capables de tout brouiller, de vrais hérétiques. Mais, d'une part, ni les intransigeants ni les politiques n'opposèrent jamais la force à la force; d'autre part, leur commune résignation se soutint toujours de l'espoir assuré que leur sacrifice servirait à l'édification des bourreaux, qu'eux-mêmes en seraient récompensés à l'heure du juge-

Étienne avait fait de même aux approches de la persécution de Dèce : Tillemont, *H. E.*, IV, p. 29 ; Le Blant, *Actes des Mart.*, S. II, § 93, pp. 233 et s. — L'*Ad Fortunatum* de Saint Cyprien nous donne d'ailleurs le plan d'un de ces ouvrages destinés à la préparation au martyre. L'auteur part de cette proposition : les idoles ne sont pas des dieux, pour conduire à cette autre : les justes recevront pour leurs travaux une récompense éternelle. Le tout est appuyé sur des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament et illustré d'exemples; c'est une démonstration en règle de la nécessité de ne pas reculer devant le martyre, car c'est un combat (*certamen*) auquel l'auteur veut amener les soldats du Christ (*milites Christi*). Un autre opuscule, attribué sans doute à tort à Saint Cyprien, le *De laude martyrii*, a le même sens : c'est une œuvre d'édification et d'entraînement : elle est vraisemblablement du IIIe siècle. — Les fidèles ainsi exercés ne se comportaient pas tous également bien, mais il y a, entre les réponses de ceux qui tenaient bon devant le juge, une ressemblance qui les rend monotones et c'est la marque certaine d'une communauté d'instruction préalable. Cette instruction, s'adressant à des sujets bien disposés' développait en eux le mysticisme, la tendance à l'extase, un véritable héroïsme dans l'impassibilité ; les païens ne pouvaient s'empêcher de voir en tout cela de la sorcellerie ; ils soupçonnaient des charmes, des amulettes : Le Blant, *Actes des Mart.*, pp. 95-99. Les chrétiens n'étaient pas eux-mêmes tout à fait exempts d'impression du même ordre, car ils croyaient à la puissance de certains textes sacrés pour prévenir la douleur dans les supplices et charmer la souffrance, si on les récitait à propos : Le Blant, *De la croyance à des moyens secrets de défier la torture* et *Mém. sur la prépar. au martyre.*

ment, ou que Dieu les vengerait tôt ou tard. Entre ce désir de la récompense divine et cette espérance certaine de la vengeance, la résignation chrétienne demeurait inébranlable et, incontestablement, elle donnait au gouvernement une garantie précieuse de la passivité des fidèles [1].

IV. — Il n'était pas indifférent à l'Empire que les chrétiens gardâssent vis-à-vis de lui cette attitude résignée ; car, s'ils avaient eu d'autres idées, ils auraient pu, dès l'époque de Tertullien, devenir dangereux : ce n'est pas sans doute qu'ils fussent par eux-mêmes très redoutables, mais leur esprit de discipline et le caractère impératif de leur foi — à ne s'en tenir qu'aux orthodoxes — pouvaient en faire un appoint précieux pour un fauteur de troubles ou de révoltes [2] : de telles gens n'étaient point rares. Normalement, à défaut de guerres civiles, il y avait toujours dans l'Empire des émeutes et des complots [3], tout au moins s'y produisait-il des libelles et de mauvais propos contre le gouvernement [4]. Ce que nous savons des sentiments des chrétiens à l'égard des puissances nous fait prévoir qu'ils s'écarteront de toutes ces intrigues. Ils pensaient — avons-nous dit — que dans leur intérêt humain, et en dehors des prescriptions divines, il leur fallait souhaiter la stabilité d'un Empire auquel était liée l'existence du monde. Or, le Seigneur avait prédit la ruine de tout royaume divisé, comme de toute maison troublée par les querelles intestines [5]. Ils avaient donc au moins deux raisons de ne pas se mêler aux mécontents. Déjà Saint Irénée affirmait son mépris pour les agitateurs et les

1. Il semble pourtant qu'à l'époque de Dioclétien, les chrétiens n'aient pas toujours été si patients et que certains, se souvenant plus ou moins de la menace de Tertullien (*Apol.*, 37), aient eu recours au feu pour se venger ; au moins on les en accusa avec quelque vraisemblance : Duruy, *Hist. des Rom.*, VII, p. 72.

2. *Ad nat.*, I, 17 : adhuc Syriae cadaverum odoribus spirant, adhuc Galliae Rhodano suo non lavant.

3. *Ad nat.*, I, 17 ; *Apol.*, 35 : sed et qui nunc scelestarum partium socii aut plausores quotidie revelantur, post vindemiam parricidarum racematio superstes.....

4. *Apol.*, 35 : Ipsos Quirites, ipsam vernaculam septem collium plebem convenio an alicui Caesari suo parcat illa lingua romana ? Testis est Tiberis et scholae bestiarum. Le sens du mot *Tiberis* n'est pas clair ; s'il s'agissait d'outrages de fait contre les Empereurs, on pourrait croire que Tertullien fait allusion à la fin de Vitellius, dont le corps fut traîné au Tibre : c'est peu probable. *Scholae bestiarum* désigne le cirque et se trouve commenté par un passage du *De spect.*, 16 : sed circo quid amarius ? Ubi ne principibus quidem et civibus suis parcunt. — *Ad nat.*, I, 17, parlant des placards injurieux pour le prince, conclut : Si non armis, saltim lingua semper rebelles estis.

5. Math., XII, 25.

usurpateurs, dont il comparait les agissements à ceux du diable : ils essaient de prendre la place du prince, comme l'Autre celle de Dieu ; l'envie éloigne de Dieu et il n'est pas d'ambition sans elle [1].

Tertullien pense donc comme Saint Irénée : il désapprouve hautement tous les désordres et en parle avec un dédain qui est peut-être accentué pour les besoins de la cause [2], mais qui, sans aucun doute, n'est pas complètement joué. Jamais, répète-t-il à plusieurs reprises, jamais on n'a vu des chrétiens parmi les révoltés et les intrigants. Puisque les païens se plaisent à opposer les deux termes *chrétien* et *romain*, ce n'étaient que des Romains tous les rebelles fameux, les Cassius, les Niger, les Albinus [3]; et les meurtriers de Caligula, de Domitien ou de Commode n'étaient pas des chrétiens [4]. Et quelle différence entre les fidèles et les flatteurs qui importunent l'Empereur de leurs vœux hypocrites, en accusant les chrétiens de ne pas professer pour lui tout le respect qu'il faudrait : ceux là font du zèle; ils illuminent et pavoisent, puis, en cachette, ils vont consulter les astrologues et ont recours aux arts maudits pour savoir ce que l'avenir réserve à César [5]. Dans tout ce développement, Tertullien affirme avec beaucoup de fermeté que les chrétiens se rangent du côté de l'autorité officielle ; c'est l'attitude qu'il doit prendre dans l'intérêt de la cause qu'il défend, car il n'ignore pas que le perpétuel souci de l'Empereur s'attache à la bande occulte qui attend, désire, ou prépare un règne nouveau. Si l'apologiste arrivait à persuader au prince que les chrétiens s'écartent de ces menées, précisément parce qu'ils

1. Irénée, *Adv. omn. haer.*, V, 24, 4.

2. Je verrais l'indice de cette intention dans quelques mots de l'*Ad Scap.* 2 : ... cum tanta hominum multitudo, pars paene maior civitatis cuiusque, in silentio et modestia agimus, *singuli forte noti magis quam omnes :* nec aliunde noscibiles quam de emendatione vitiorum pristinorum. Il semble bien qu'il y ait là une protestation contre l'accusation usuelle de *Collegium illicitum.*

3. *Apol.*, 35, en entier ; *Ad Scap.*, 2. — Nunquam Albiniani, nec Nigriani vel Cassiani inveniri potuerunt Christiani.

4. *Apol.*, 35 : unde qui inter duas laurus obsident Caesarem ? Unde qui faucibus eius exprimendis palaestricam exercent ? Unde qui armati palatium irrumpunt omnibus tot Sigeriis atque Partheniis audaciores ? De Romanis nisi fallor ; id est de non christianis. — Le passage n'est pas d'ailleurs très clair. Il s'agit peut-être d'abord d'une sédition qui menace Commode, un jour qu'une épidémie ravageant la ville, il se fait transporter, pour sa santé, dans un bois de lauriers. (Hérodien, I, 12. — Voyez sur ce point les notes de l'éd. Migne, *P. L.*, I, col. 457, n. b. et celles de Œhler, I, p. 245, n. w.) La seconde phrase s'applique également à Commode. (Aur. Vict., *Epit.*, 33). Enfin, d'après Œhler, I, p. 246, n. 3, il faudrait lire au lieu de *Sigeriis...*, *Chaereis* et Partheniis, ce qui désignerait, d'une part, les assassins de Caligula, d'autre part ceux de Domitien. Ce ne sont d'ailleurs là que des vraisemblances et l'allusion de Tertullien demeure obscure : son intention est claire et, en l'espèce, cela suffit.

5. *Apol.*, 35.

sont chrétiens, il en pourrait tirer pour eux un sérieux avantage.

Toutefois, ses affirmations sont au premier abord trop absolues, car lorsqu'un prétendant comme Niger, par exemple, s'élevait en quelque province, on ne pouvait prévoir si la faveur de Dieu ne se manifesterait pas sur lui en lui accordant la victoire. En attendant le dénouement de l'affaire, et pendant la lutte, ne semblait-il pas porter le signe de Dieu dans les pays où il était maître ? Les chrétiens n'étaient-ils pas excusables de lui obéir ? Ne devaient-ils pas le faire, puisqu'ils s'interdisaient de se mêler aux révolutions du siècle et se contentaient de les subir ? On peut donc affirmer que les partisans de Cassius, de Niger ou d'Albinus, comptèrent des chrétiens dans leurs rangs. Et cependant, à y réfléchir, Tertullien ne s'avance pas inconsidérément [1]. D'abord, il suffisait, pour que son affirmation fût en fait inattaquable, qu'aucun des partisans connus des trois prétendants qu'il énumère ne se fût fait remarquer comme chrétien. Il est clair, en second lieu, qu'il laisse de côté les hommes qui subissent passivement la destinée ; cette restriction est marquée par une autre affirmation : loin d'être chrétiens, ces rebelles ont souvent condamné des chrétiens [2]. Il n'entend donc parlér que de ceux qui avaient autorité pour prononcer des condamnations capitales, c'est-à-dire des notables personnages parmi les révoltés. On racontait, d'ailleurs, à propos du soulèvement de Niger, un incident assez suspect, mais très favorable à la thèse de Tertullien ; il ne manque pas d'en tirer parti dans l'*Ad Scapulam*. On disait donc que Caecilius Capella, qui fut un dévoué partisan de Niger et prolongea la résistance dans Byzance près de deux ans après la mort du prétendant, enfin forcé de céder, vaincu et mourant, s'était écrié : Voilà de la joie pour vous, chrétiens [3] ! On pouvait conclure de cette exclamation, avec un peu de bonne volonté, que ce Capella était un adversaire de la religion chrétienne, que les chrétiens étaient hostiles à Niger et notoirement dévoués à Sévère. M. Neumann a donné de l'anecdote une inter-

1. Neumann, *Der röm. St.*, p. 96 et n. 4. — Toutefois, Neumann me paraît se tromper lorsqu'il penche à croire que Tertullien veut seulement dire que jamais encore un chrétien n'a, dans les provinces, prétendu à la dignité impériale, qu'on n'a jamais vu d'usurpateur chrétien. Le texte qu'il avance pour appuyer cette interprétation restreinte (*Ad Nat.*, I, 17 : nulla in provinciis affectata maiestas), n'a pas du tout le sens qu'il peut sembler avoir si on l'isole de son contexte. Il suffit de relever la phrase entière pour s'apercevoir qu'elle a un sens ironique et ne s'applique pas aux chrétiens, la voici : Agnoscimus sane romanam in Caesares fidem. Nulla unquam coniuratio erupit, nullus in senatu vel in palatiis ipsis sanguis Caesaris notam fixit ; nulla in provinciis affectata maiestas. Adhuc Syriae cadaverum odoribus spirant.

2. *Ad Scap.*, 2 : qui christianos saepe damnaverant.

3. *Ad Scap.*, 3 : Gaudete christiani.

prétation qui n'est point celle de Tertullien et se rapproche sans doute plus de la réalité [1]. Jusqu'à la mort de Niger en 194, nous n'avons, dit-il, aucun indice de l'hostilité des chrétiens à son égard, mais, après qu'il fût mort, ils désapprouvèrent ceux de ses fidèles qui continuaient à résister à Sévère, maintenant maître unique de tout l'Orient. Ceux de Byzance, appréhendant sans doute la famine et les suites du siège, se montrent peu disposés à seconder la défense tentée par Capella et c'est pourquoi celui-ci les hait, c'est pourquoi, aussi, ils passent pour partisans de Sévère, qui peut leur en savoir gré. Cette explication est vraisemblable et, sans doute, les affirmations de Tertullien n'auraient pas résisté à un examen attentif qui les aurait prises au pied de la lettre ; elles n'ont qu'une valeur de principe. Au point de vue terrestre, le chrétien se doit désintéresser de toutes les entreprises dirigées contre le gouvernement ; il ne lui est point permis de se lever contre les puissances quelles qu'elles soient ; le meurtre est toujours condamnable et si un prince de la terre doit être châtié, Dieu suffit à l'œuvre ; la victoire du Christ ne doit pas être hâtée par la violence [2].

Aussi tous les hommes que leur tempérament pousse à la révolte déplaisent à Tertullien ; la plèbe romaine, les Juifs et les Égyptiens avaient, à ce sujet, une réputation bien établie ; aussi parle-t-il d'eux en de fort mauvais termes [3]. Il est vrai qu'en sus de son horreur du désordre, il avait des raisons de détester la plèbe romaine, parce qu'elle était ennemie des chrétiens, les Juifs parce qu'ils s'étaient montrés ennemis du Christ et les Égyptiens parce qu'ils étaient les inventeurs de quantité de superstitions et de dieux immondes redoutables au christianisme [4]. Toutefois, en blâmant l'esprit d'indiscipline qui est en tous ces hommes, il demeure en parfait accord avec ses principes, aussi bien qu'avec ses rancunes.

Une difficulté subsiste cependant : j'ai déjà eu occasion de la signaler et Tertullien ne l'aborde pas franchement. Quand règne un Empereur reconnu de tout l'Empire, fût-il un tyran digne de la malédiction éternelle, il ne peut y avoir d'hésitation pour le chrétien : toute révolte est condamnable ; mais, qu'à la mort de ce prince, plusieurs compétiteurs se lèvent en même temps, ou encore qu'une insurrection renverse le souverain régnant et que le vain-

1. Neumann, *Der röm. St.*, p. 97.

2. *Adv. Jud.*, 9 : quand David dit : Accingere ensem super femur (*Ps.*, XLV, 4), il n'entend parler qu'au figuré. Idée analogue dans *Adv. Marc.*, III, 3, 14 ; V, 18.

3. *Apol.*, 21 ; 35 ; *Ad nat.*, I, 17 ; *Adv. Jud.*, *passim*, not. 2. — *Ad Nat.*, II, 8 : les Égyptiens sont gens rixosa suis regibus recontrans, in extraneis deiecta, sane et gula et spurcitia canina etiam servi ipsa ; *De spect.*, 8.

4. *Apol.*, 24 ; *Ad nat.*, II, 3 ; 8 ; 9 ; *Adv. Jud.*, 4 ; *Adv. Marc.*, II, 14 ; *Scorp.*, 2.

queur se mette à sa place, que devront faire les chrétiens? Autrement dit, qu'elle eût dû être leur attitude si Niger ou Albinus avaient triomphé? J'imagine que Tertullien aurait répondu : Si Albinus avait été vainqueur, les chrétiens auraient reconnu le bon droit d'Albinus, car la volonté de Dieu se manifeste par la victoire qu'il donne [1]. En bonne logique chrétienne, les fidèles n'avaient pas plus à soutenir Sévère qu'à le combattre.

Ce point de vue demeura celui des fidèles, jusqu'au jour où, l'Empire étant chrétien, ils se mêlèrent un peu plus à la vie politique. Encore l'Église conservera-t-elle toujours une remarquable facilité à s'incliner devant le fait accompli et à reconnaître le signe de Dieu sur des hommes qui, selon la morale humaine la plus terre à terre, ne nous semblent guère dignes d'en avoir été marqués. Son intérêt terrestre l'y poussera quelquefois, en dehors du grand précepte de résignation, et elle ne contrariera pas son intérêt. Saint Augustin le dira avec beaucoup de candeur : tant que la cité de Dieu et l'autre sont mêlées ici-bas, la cité de Dieu profite de la paix de Babylone et *c'est pourquoi* l'apôtre recommande de prier pour les puissances [2]. En attendant cette heure, Origène, rappelant que le Christ a interdit toute violence et que les chrétiens se laissent égorger partout sans résistance, mettra les païens au défi de relever contre eux un seul fait séditieux [3]. L'auteur de l'ouvrage pseudo-cyprianien *Des douze abus du siècle*, manifeste une profonde horreur pour l'indiscipline et le désordre populaires [4]. D'autre part, les *Actes des Martyrs* nous représentent toujours les confesseurs, parfois très vifs dans leurs répliques, comme des hommes parfaitement soumis en tout ce qui touche à leur humanité; ils ne résistent jamais ni aux supplices ni à la sentence qui les frappent et pourtant certains d'entre eux affirment qu'ils pourraient le faire [5].

Maintenant, dans quelle mesure des affirmations semblables cor-

1. *Apol.*, 32 : Nos iudicium Dei suspicimus in imperatoribus qui gentibus illos praefecit. Id in eis scimus esse quod Deus voluit.

2. August., *De Civ. Dei*, XIX, 26 : ...ut quietam et tranquillam vitam agamus cum omni pietate et charitate.

3. Orig., *C. Celse*, III, 7.

4. Pseud. Cypr., *De duod. abus saec.*, 11 et 12 : Undecimus abusionis gradus est plebs sine disciplina... disciplina vero est morum ordinata correctio et maiorum praecedentium regularum observatio. — Duodecim abusionis gradus est populus sine lege...

5. Voy. particulièrement Eus., *De martyr. Palest.*, VIII, 10 et suiv. et la *Passio* de Saint Maurice et de ses compagnons ; dans la lettre que les soldats de la légion thébaine envoient à l'empereur (Ruinart), je lis : tenemus ecce arma et non resistimus. Encore que l'affaire de la légion thébaine soit tout à fait légendaire, le texte n'en conserve pas moins une grande valeur d'indication générale.

respondent-elles à la réalité des faits? Il nous est difficile de le deviner. Tous nos renseignements à ce sujet tiennent, en effet, dans quelques indications fournies par Eusèbe. Il nous parle quelque part [1] d'une sédition qui éclate à Alexandrie sous l'épiscopat de Denys, durant le règne de Gallien; il nous la représente comme extrêmement violente, mais il ne nous en donne pas la cause; il nous dit seulement que, dans cette circonstance, Denys est impuissant à diriger les fidèles parce qu'ils se sont rangés les uns dans un parti les autres dans l'autre, à tel point que le saint évêque est obligé de leur écrire pour Pâques, tout comme s'il était éloigné d'eux. Dans une autre lettre, dont Eusèbe cite un fragment important, le même Denys se plaint de ne pouvoir aisément correspondre avec ses ouailles; il est plus facile, dit-il, d'aller d'Orient en Occident que de passer d'un quartier d'Alexandrie dans un autre. Ne voilà-t-il pas la preuve qu'au moins cette fois-là, les chrétiens n'ont pas su s'écarter des querelles du siècle et que l'unité de l'Église fléchît devant les passions émues dans la cité? Le même Eusèbe nous fournit ailleurs [2] une confirmation de cette impression. Certains individus ont comploté contre l'Empereur Dioclétien, en Arménie et en Syrie; ordre est aussitôt donné de mettre en prison tous les clercs chefs d'église, — ce qui est fait. Eusèbe ne manque pas de proclamer que l'opération est conduite avec beaucoup de dureté, mais il oublie de nous dire ce qu'étaient ces individus qui ont comploté. Étaient-ils chrétiens? Le silence d'Eusèbe me porterait à le croire; il est d'ailleurs vraisemblable que la police romaine agit à bon escient et que, s'il n'y eût pas que des fidèles dans l'affaire, le gouvernement y crut voir clairement une complicité chrétienne, peut-être même ecclésiastique. Ce n'est là, bien entendu, qu'une supposition, mais je la crois vraisemblable, car, en dehors des arguments qui ressortent du texte d'Eusèbe, il faut remarquer qu'au fur et à mesure que l'Église s'implanta plus fortement dans le siècle, les chrétiens furent plus aisément dominés par les nécessités et les habitudes séculières; l'intrigue fut du nombre et les évêques durent vite se préoccuper d'arrêter ses ravages. Ils s'y employèrent de leur mieux et, ce faisant, ils restèrent fidèles aux principes chrétiens de la première heure; mais, la nécessité dans laquelle ils se trouvèrent de les affirmer de nouveau suffit à prouver que, dans la pratique, ils recevaient plus d'un affront [3].

1. Eus., *H. E.*, VII, 21, 1 et s.
2. Eus., *H. E.*, VIII, 6, 8.
3. *Conc. Arelat.*, IV, Mansi, II, 471 : De agitatoribus qui fideles sunt, placuit eos quamdiu agitant, a communione separari.

V. — En somme, et ceci confirme en les précisant les conclusions que nous posions plus haut, la soumission et le loyalisme de Tertullien sont faits surtout de passivité, de soumission à la volonté de Dieu et d'abstention. Il n'est, en théorie et personnellement, ni pour ni contre personne ; en fait, il est du côté du vainqueur s'il y a lutte dans le siècle, parce que c'est, selon sa foi, être du côté de Dieu. L'Empire est dur aux chrétiens qu'il hait parce qu'il ne les connaît pas ; ils doivent cependant pleurer en silence, s'incliner devant l'épreuve divine et renfermer dans leur cœur leurs désirs de vengeance, que Dieu seul doit exaucer. C'est ainsi que s'exprime la résignation chrétienne de Tertullien appliquée aux choses de la politique. Un tel sentiment n'exclut pas l'esprit de révolte, mais il supprime la révolte : les chrétiens et Tertullien lui-même ne sortirent jamais de leur résistance passive que pour se défendre par la plume et la parole. Les défenses de Tertullien ressemblent souvent à des attaques [1], mais elles ne portent jamais sur le gouvernement considéré dans son fonctionnement ordinaire et légal ; tout au plus visent-elles son attitude vis-à-vis des chrétiens. Tel est également le sens des violences de langage que nous rencontrons de ci et de là dans les écrits des fidèles et dans les *Actes des martyrs*. Encore ces attaques, qui ne sortent pas des mots, ne constituent-elles vraiment pas une résistance, car elles se présentent toujours ou comme une justification de la foi, ou comme un avertissement destiné à éviter aux infidèles les malheurs qui les menacent [2]. Une telle attitude de principe permettait au moins au chrétien de continuer à servir l'Empire dans la mesure où sa foi lui laissait la liberté de ses actes ; selon Tertullien lui-même, ce service semblait un devoir, puisque le Maître avait dit que s'il faut rendre à Dieu ce qui est à Dieu, il faut aussi rendre à César ce qui est à César [3].

1. Telle est l'allure générale de l'*Apol.*, de l'*Ad nat.* et de l'*Ad Scap.*

2. Le Blant, *Actes des mart.*, ch. v, pp. 33-34 et n., a réuni les textes les plus intéressants parmi ceux qui nous donnent une idée de ces excès de langage : les plus violents, d'ailleurs, sont postérieurs au triomphe, c'est-à-dire arrangés après coup, et ceux qui sont tout à fait authentiques demeurent très rares.

3. *De fuga*, 12.

CHAPITRE VI

LE PATRIOTISME ET LES TRADITIONS ROMAINES

I. Le service de l'État aux yeux des Romains. — II. Le patriotisme ; comment le christianisme s'en détache. — III Sentiments de Tertullien : la fraternité chrétienne se substitue au patriotisme romain. — IV. Persistance de cette idée dans l'Église. — V. Les traditions romaines ; en quoi elles consistent ; pourquoi le christianisme s'éloigne d'elles. — VI. Opinions de Tertullien à leur égard. — VII. Sa sévérité dure plus ou moins dans la tradition chrétienne.

I. — Il faut rendre à César ce qui est à César, voilà une parole dès l'abord très grave, puisqu'en affirmant la nécessité de rendre quelque chose à César, elle suppose qu'on lui doit quelque chose. C'est pourquoi il nous faut éclaircir le sens que lui prête Tertullien ; ce qui revient à nous demander dans quelle mesure, selon lui, le chrétien, qui ne peut pas résister à l'Empire, doit le servir et le soutenir. Nous devons donc d'abord rechercher ce que Tertullien avait pu garder de patriotisme romain au fond de son cœur, ce qu'il avait conservé de respect pour les traditions qui relataient les gloires de Rome, car ces sentiments, qui seuls pouvaient lui faire aimer l'Empire, étaient les seuls aussi qui pussent le pousser à le servir. Nous comprendrons mieux ensuite les restrictions qu'il apporte à l'aide chrétienne de l'État, conçue sous la triple forme du service militaire, du service civil et de l'impôt. Servir l'État de tout son pouvoir demeurait pour le Romain le plus strict des devoirs, et si beaucoup de citoyens cherchaient déjà à s'y dérober [1], la nécessité de l'accepter n'en était que plus énergiquement affirmée [2] ;

1. Philostr., *Apoll.*, VIII, 22, dit qu'Apollonius éprouvait de la répugnance pour les charges de la vie publique ; il ne manquait pas d'hommes qui ne vivaient pas de sa vie intérieure et qui pourtant pensaient comme lui.
2. M. Aurèle, IV, 29 ; VI, 7, etc. ; VIII, 34.

elle était même parfois présentée comme la raison d'être de la vie, car le salut de l'État devait être celui de tous les citoyens et son intérêt le leur [1].

II. — Les vrais Romains avaient au cœur un ardent amour de la patrie et ceux d'entre eux qui étaient surtout dominés par les instincts égoïstes le portaient au moins sur les lèvres. C'était l'amour de la patrie romaine, de l'Empire romain, car Rome s'était élargie au point de superposer au monde. Jamais un vrai Romain n'aurait osé mettre une autre affection au-dessus de celle-là et elle se fortifiait de la grande fierté qu'il ressentait à se dire Romain, comme si toutes les gloires de la cité se fussent résumées en lui [2]. Certains individus marquaient quelque indifférence à l'égard de ce patriotisme qu'on pouvait trouver un peu vague, car vague était la patrie si on y devait comprendre tout l'Empire; pour ces hommes, Rome demeurait la conquérante et la vraie patrie, c'était la ville natale [3]. Tous gardaient au moins ce patriotisme de clocher et c'était avec surprise qu'on citait le geste tout chrétien d'Anaxagore, qui, un jour qu'on lui reprochait de ne pas s'occuper de sa patrie, avait du doigt montré le ciel [4]. La peine la plus dure à porter pour un ancien c'était l'exil [5].

Déjà quelques esprits d'élite avaient étendu au-delà des limites de l'Empire leurs affections patriotiques, en s'élevant à l'amour de l'humanité tout entière. Cette idée, chère à Zénon et à son école [6], trouvait un écho dans l'âme de Sénèque [7], dans celle de Plutarque [8] et surtout dans celle de Marc-Aurèle [9]. Mais prenons garde que ce

1. Opinion très nette chez Marc-Aurèle, VII, 55; VIII, 34; XI, 4 : πεποίηκά τι κοινωνικῶς; οὐκοῦν ὠφέλημαι... I, 31 : τουτ' ἐστιν, ὁρμὴ καὶ πρᾶξις, καταλήγουσα ἐπ' αὐτὸ τό κοινωνικῶς πράξαι ὡς τοῦτό σου κατὰ φύσιν ὄν.

2. Val. Max., V, VI, 1 : Arctissimis sanguinis vinculis pietas satisfecit : restat nunc ut patriae exhibeatur : cuius maiestati etiam illa, quae deorum numinibus aequatur, auctoritas parentum, vires suas subiecit.

3. Lucien, *Nigrinus*, 12-17, compare Athènes à Rome et donne le pas à la simplicité vertueuse, et à la tranquillité de la première, sur les plaisirs sans pudeur et sans sagesse de l'autre; mais il s'agit de ces deux villes considérées comme *séjour* pour un philosophe. Pseudo-Lucien, *Eloge de la patrie*, 1 et s. est une très jolie peinture de ce patriotisme de clocher qui fut toujours si cher aux Grecs.

4. Ἐμοὶ γὰρ καὶ σφόδρα μέλει τῆς πατρίδος, δείξας τὸν οὐρανόν : ap. *P. L.* de Migne, I, col. 260, n. K.

5. Pseudo-Lucien, *Eloge de la patrie*, 12 ; Pontius, *Vita et passio S. Cypr.*, XI (Ruinart) : Illis extra civitatem suam vivere gravis paena est.

6. Pseudo-Plutarque, *Fortune d'Alex.*, 1.

7. *Ad Marciam*, 4; *De tranquillitate*, 14.

8. Plut., *De exilio*.

9. Marc-Aur., VI, 44. — Textes cités par F. de Coulanges, *Cité ant.*, pp. 434-435.

sont là opinions d'hommes de cabinet et qu'il n'y faut rien voir de plus pratique que dans celles de beaucoup de nos contemporains, qui, internationalistes en théorie et en espérance, n'en demeurent pas moins, dans le présent, des patriotes excellents. Marc-Aurèle distinguait en sa personne l'Antonin et l'homme; comme Antonin, il se disait citoyen de Rome, comme homme, citoyen du monde. Il affirmait énergiquement la nécessité de tout sacrifier au bien de l'État, c'est-à-dire à la patrie, car État et patrie étaient pour lui une même chose[1]. Les barbares et même les Romains, ses contemporains, n'ont jamais connu de lui que l'Antonin; l'homme se renfermait en lui-même et ses aspirations ne dépassaient pas les bornes d'une spéculation passive ou, tout au plus, d'une bienveillance charitable. Encore ce patriotisme de l'humanité attachait-il l'homme à l'homme, à la vie d'ici-bas et à la terre; il était plus large, mais de même ordre que l'amour de la famille et le patriotisme de la cité.

Il était *a priori* naturel que la foi chrétienne négligeât le patriotisme quel qu'il fût, parce qu'elle s'efforçait, par tous les moyens, de détacher l'homme de la terre. C'est ce qui est exprimé avec beaucoup de clarté — pour m'en tenir à un exemple — dans ce curieux livre du *Pasteur* attribué à Hermas. « Sachez, y est-il dit, que vous, qui êtes serviteurs de Dieu, vous ne faites que passer ici-bas; votre cité à vous est bien loin de cette cité... celui qui s'attache à cette cité présente, ne songe pas à retourner dans sa cité. O sot! O homme de peu de foi! Malheureux qui ne comprends pas que tous les biens terrestres te sont étrangers et sont sous la puissance d'un autre[2]! » N'était-il pas inutile d'en dire davantage et n'était-ce pas là un commentaire définitif de la parole du Christ : « Mon royaume n'est pas de ce monde »? Cependant, puisque le même Christ avait ordonné de rendre à César ce qui lui était dû, il fallait au moins expliquer son précepte et c'est ce que Tertullien prétend faire.

III. — Nous avons déjà eu occasion, en examinant ce qu'il a pensé de l'Empire, de l'Empereur et des Empereurs, de rencontrer quelques-unes des opinions que nous allons maintenant retrouver; il est toutefois nécessaire de les rappeler, afin que le rapprochement que nous en ferons avec d'autres, permette de mieux comprendre les instructions pratiques que notre auteur entend donner à ses frères en Christ.

1. Marc-Aur., VI, 7; V, 29; VI, 44.
2. Hermas, *Pastor*, *Sim.*, I.

Nous avons vu qu'en théorie il n'admet pas qu'on lui refuse la qualité de Romain, sous prétexte qu'il est chrétien, car — dit-il — l'affection, l'attachement, la fidélité que chacun doit aux Empereurs ne consistent pas en des témoignages extérieurs de respect qui ne font que masquer la haine, mais bien plutôt sont-ils garantis par ces sentiments intimes d'amour que le chrétien doit à tous les hommes et qu'il professe naturellement pour l'Empereur [1]. Qu'on tourne seulement quelques pages de l'*Apologétique*, où Tertullien dit tout cela, et on lira : « Pour nous chrétiens, rien n'est si étranger que la république ; nous ne reconnaissons qu'une république, celle de tous les hommes, le monde [2]. » Quelques pages encore : « Rien ne nous importe dans le siècle que d'en sortir le plus tôt possible [3]. » Les mots de gloire, de dignité, qui attachent les hommes au monde d'ici-bas ne sauraient avoir de sens pour le chrétien [4]. Or l'*Apologétique* devait, dans le dessein de son auteur, présenter les chrétiens à la société païenne sous le jour le plus favorable. Ailleurs, la véritable pensée de Tertullien s'affirme mieux encore. Le chrétien — dit-il dans le *De corona* — est un étranger (*peregrinus*) sur cette terre ; il a son droit de cité au ciel et sa véritable patrie est la Jérusalem céleste [5]. L'amour des autres, les sentiments de fraternité, que quelques esprits généreux d'entre les païens commençaient à répandre dans l'Empire [6] et qui pouvaient être comme des compléments du patriotisme ne sont points absents de son cœur, au contraire; mais chez lui, au lieu de confirmer le patriotisme, ils l'affaiblissent, car ils s'étendent à tous les hommes, entre lesquels le Christ a effacé toutes les différences de race [7] et ils se portent surtout sur les vrais frères, les fidèles, qui peuvent être des barbares [8]. En réalité, c'est la fraternité chrétienne qui prend la place du patriotisme romain. Aussi voyez en quels termes Tertullien parle de Rome quand il

1. *Apol.*, 36.
2. *Apol.*, 38 : ...nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rempublicam agnoscimus, mundum.
3. *Apol.*, 41 : ...nihil nostra refert in hoc aevo, nisi de eo quam celeriter excedere.
4. *Apol.*, 38 . At enim nobis ab omni gloriae et dignitatis ardore frigentibus nulla est necessitas coetus.
5. *De corona*, 13 : ...tu peregrinus mundi huius civis civitatis supernae Hierusalem noster municipatus in caelis, *De pallio*, 5 : secessi de populo.
6. Pline, *Ép.*, IX, 30 ; Marc-Aur., VII, 22 ; Philost., *Apoll.*, IV, 2. Je reviendrai d'ailleurs sur cette idée.
7. *Adv. Marc.*, V, 17. Il y avait autrefois deux peuples dans le monde : le peuple de Dieu, Israël et le peuple des idolâtres ; le Christ est né pour réconcilier avec Dieu ces deux peuples qui l'avaient également offensé. Il les a unis en un seul corps, dit l'apôtre, et a tué leur inimitié par sa croix (*Ephes.*, II, 15, 16).
8. *De corona*, 12 : Triumphi laurea foliis struitur an cadaveribus?

peut le faire dans la sincérité de son âme ; il emploie le langage et les figures de l'*Apocalypse* : c'est l'impure, la nouvelle Babylone, l'ennemie des saints de Dieu [1].

Pour réclamer la qualité de Romain, il se fonde sur une seule raison : nous vivons dans l'Empire et nous ne lui voulons pas de mal, parce que nous devons aimer tous les hommes. Il affecte de se croire à l'abri de tous reproches, parce qu'il peut dire aux païens : vous n'avez rien à craindre de nous, puisque nous ne nous occupons pas de ce qui se passe sur cette terre, que nous souhaitons de la quitter et que nous portons vraiment en nous l'amour de toute l'humanité.

Le désir de la patrie céleste a tué chez lui le culte de la patrie terrestre ; il ne sait se souvenir qu'il est Romain qu'au milieu d'un raisonnement de polémique ; tout ce qui est gloire et intérêt de la patrie romaine le laisse indifférent et il ne comprend plus qu'on s'en émeuve [2]. Il n'a même pas l'amour de sa ville natale, car une telle affection est encore terrestre. Si nous nous en tenions au début du *De pallio* [3], il nous pourrait faire l'effet d'un assez bon Carthaginois, mais il ne faut pas oublier que l'ironie est partout dans cet opuscule. D'ailleurs, si les idées que nous y rencontrons correspondaient à un sentiment vraiment sincère, elles trouveraient sous la plume de son auteur une expression plus précise et plus spontanée. Je ne crois pas m'avancer trop en affirmant qu'il considérait comme pleinement indifférent au chrétien de vivre à Carthage ou ailleurs : il lui importait de faire son salut et non de le faire ici plutôt que là.

IV. — Jamais les chrétiens ne pourront spontanément s'écarter de ce point de vue et l'Église seule parviendra, quand elle le jugera à propos, à leur imposer au moins l'apparence et les obligations du patriotisme ; jamais elle-même ne saura ni n'osera leur persuader de faire davantage et tout ce qu'elle trouvera de mieux sera de subordonner le salut dans l'autre monde à l'exacte satisfaction des exigences de l'État dans celui-ci ; encore lui faudra-t-il, en maintenant ce principe, en accompagner les applications de plus d'une réticence.

Tout, dans la vie courante des chrétiens, affirme leur éloignement du patriotisme terrestre : on a très justement remarqué que le nom de la patrie disparaît de leurs inscriptions funéraires et que

1. *Adv. Jud.*, 9 ; *Adv. Marc.*, III, 13.
2. *De corona*, 13 : ... nihil tibi cum gaudiis saeculi, imo contrarium debes. Saeculum enim gaudebit vos vero lugebitis.
3. *De pallio*, 1 et 2.

les rares marbres qui le conservent appartiennent aux pays grecs, où, sans doute, l'amour du sol natal se conserva plus longtemps et mieux qu'en Occident [1]. Une anecdote, qui nous est rapportée par Eusèbe, montre d'ailleurs assez bien à quels renoncements peut mener ce détachement de la patrie. Les troupes romaines assiègent la ville de Bruchion : un notable chrétien, Anatolius de Laodicée, qui est dans la place et y occupe une très haute fonction, a recours, en faveur des chrétiens, ses frères, à un stratagème dont le narrateur le loue fort. Les assiégés meurent de faim et Anatolius en fait informer Eusèbe, autre notable personnage, qui, lui aussi, est chrétien et est alors hors des murs parce qu'il est partisan d'un accord avec les Romains. En considération de ces sentiments, Eusèbe obtient des assiégeants un laisser passer pour tous ceux qui voudraient quitter la ville. Il en donne avis à Anatolius qui assemble les habitants et essaie de les amener à s'entendre avec les Romains ; désespérant d'y réussir, il les décide au moins à laisser sortir les bouches inutiles, ce qui lui permet de faire évader, à la faveur de la nuit, beaucoup de chrétiens déguisés en femmes : Eusèbe les reçoit et les réconforte [2]. Voilà qui est assez clair : ces chrétiens ne veulent plus rester dans la ville, non qu'ils soient partisans des Romains, mais parce qu'ils ne sont partisans de personne et, si leur fuite est pour la cité qu'ils abandonnent une lâcheté et une trahison, elle est pour eux une sage précaution qui les abstrait des tourments du siècle. Le chrétien n'est que chrétien ; les *Actes des Martyrs* le répètent à satiété et la formule ordinaire d'interrogatoire : « *d'où êtes-vous ?* » appelle presque toujours la réponse : « *je suis chrétien* » [3].

Assurément, il y avait des chrétiens qui disaient et peut-être pensaient autre chose, mais leur opinion, d'ailleurs toute personnelle, et conciliée avec leur foi, grâce à cette remarquable facilité qu'eurent toujours les fidèles de penser une chose et d'en faire une autre, ne résistait pas à l'épreuve d'une comparaison entre leur foi et leur patrie : le chrétien l'emportait toujours sur le Romain [4].

1. Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, p. 128 et n., ne signale que 45 exceptions à la règle de l'omission du nom de la patrie.

2. Eus., *H.-E.*, VII, 32, 7 et s.

3. Le Blant, *Actes des Mart.*, sect. II, § 93, p. 234. Voir aussi : *Acta SS. Pionii, etc.*, XVIII (Ruinart) ; Clem. Alex., *Disc. aux gent.*, XII, 121 : καὶ μὴ πότε ἡμᾶς τοσοῦτος ἀργύρου καὶ χρυσοῦ, μᾶ δόξης ἐπέλθῃ πόθος ὅσος αὐτοῦ τοῦ τῆς ἀληθείας λόγου.

4. Les *Actes* de Saint Victor en offrent un exemple remarquable : ce confesseur est un *vir clarus*, un officier et qui proteste de son attachement à l'Empereur et à la République ; il n'admet cependant pas de compromis entre son devoir de chrétien et son devoir de soldat ; le discours que l'hagiographe met

C'est seulement après le triomphe que quelques sentiments romains paraissent revenir au cœur des chrétiens [1]. En revanche, il arrive parfois qu'une grande voix s'élève pour rappeler le vieux principe, alors qu'il est devenu un anachronisme et presqu'un non sens : « Songez, dit Saint Jean Chrysostôme, que vous êtes sur une terre étrangère et que rien ne vous doit troubler ; que l'on nous frappe, que l'on nous charge d'injures et d'outrages, peu importe ; nous traînons ici-bas, sur un sol étranger, une vie misérable. Il serait cruel, à coup sûr, d'avoir à souffrir dans notre patrie et devant nos concitoyens ; ce serait une honte et un opprobre ... mais nous sommes les citoyens du ciel et nos noms sont inscrits dans la patrie d'en haut. [2] » La gloire, avait déjà dit Saint Augustin, c'est un vice qui semble vertu parce qu'il étouffe d'autres vices. Il n'y a qu'une gloire pour le juste et elle est en Dieu [3]. Aussi bien qu'importe au chrétien la terre qn'il habite : « Pour les païens, c'est une grave peine que de vivre hors de leur cité ; pour les chrétiens, ce monde tout entier est une même demeure ; Dieu est partout et son vrai serviteur est un passant dans sa propre cité ; l'exil ne saurait l'atteindre, car il est également étranger à toute vie terrestre [4]. »

V. — Un des facteurs du patriotisme, si l'on veut même une de ses formes, c'était encore l'attachement aux traditions des ancêtres, car un des liens les plus forts qui puissent exister entre les hommes et en faire un peuple est celui que crée la communauté des souvenirs, des idées, des actes, des habitudes, de l'esprit et des mœurs ; lentement modifiés depuis le fond du passé, ils se joignent cependant au présent et semblent le devoir prolonger jusqu'au bout de

dans sa bouche est visiblement fait après coup, ce qui donne moins le poids encore aux protestations du début, mais leur laisse leur valeur comme indication de l'état d'esprit du rédacteur de la *Passio S. Victoris* (Ruinart) sur la question en cause (ve siècle probablement). — D'après Tolstoï (*Lettre* publiée dans *le Temps* du 31 oct. 1898) les *douchobors* du Caucase, si voisins des premiers fidèles, disent : « Tous les hommes sont frères et il est absolument indifférent d'appartenir à tel ou tel état. »

1. L'auteur du *De morte persec.*, par exemple, paraît avoir été assez Romain ; voyez partic. : *De morte pers.*, 27, où il reproche à Galère d'avoir été : hostem... Romani nominis... cuius titulum immutari volebat, ut non romanum imperium sed daciscum cognominaretur. Ailleurs : *De morte pers.*, 38, il se plaint de la faveur que les soldats barbares trouvent auprès de Maximin. Mais il ne faut pas oublier que Galère et Maximin sont les persécuteurs implacables.

2. J. Chrysost., *Comment. in Johan.*, *Homil.*, LXXIX, 3, 171, ap. Le Blant, *Actes des Mart.*, sect. I, 44, p. 113 et s.

3. August., *De Civ. Dei*, V, 13 et s.

4. Pontius, *Vita et passio S. Cypr.*, 11 : Christiano totus hic mundus una domus est... Deo integre serviens, etiam propria in civitate peregrinus est... vitae terrestris alienus est.

l'avenir. C'est là un sentiment toujours très fort, parce qu'il se forme et s'affirme pour ainsi dire en dehors de la volonté de l'homme et malgré lui, par la seule puissance de la vie et de la durée. A l'époque de Tertullien, il était fait d'un respect parfois aveugle, mais toujours pieux des efforts qui avaient permis aux ancêtres d'assurer la fortune de leurs descendants, d'une déférence qui pouvait aller à l'admiration pour les coutumes et les croyances, dont la longue pratique, coïncidant avec toute la suite des événements heureux, menait, comme par les anneaux d'une chaîne divine, des obscurs débuts de la cité à sa gloire présente. En affichant ce respect des ancêtres, les Romains du IIIe siècle n'entendaient nullement les imiter en tout. Des hommes comme Papinien, Paul, Ulpien, trois Orientaux d'ailleurs, ne se courbaient pas devant le *mos majorum* sans réflexion et sans restriction ; les progrès que leur dut le droit prouvent bien qu'ils savaient faire entrer dans les vieilles formes l'esprit de leur temps, l'esprit vraiment nouveau, qui cherchait la vérité et la raison en dehors et au-dessus de la coutume ; en conservant la religion du passé, ils n'en gardaient pas la superstition [1].

Et pourtant ce sentiment si souple fut un des plus grands obstacles que le christianisme rencontra sur sa route et l'empêcha longtemps de pénétrer largement dans les classes aristocratiques. Les premières conquêtes qu'il y fit furent préparées par des études philosophiques qui accoutumaient leurs adeptes à placer les arguments spéculatifs et rationnels au-dessus des suggestions de l'habitude. C'est pourquoi la conquête chrétienne des hautes classes intellectuelles a commencé tout autant par les philosophes que par les hommes qui trouvaient dans la doctrine nouvelle l'aliment moral et mystique qui leur convenait. S. Justin, Tatien, Tertullien lui-même, Arnobe, plus tard Saint Augustin, et tant d'autres, sont des exemples illustres de ce passage de la philosophie à la foi. Malgré tout, l'esprit romain est foncièrement hostile au christianisme et il tiendra longtemps encore contre ses attaques : je n'en veux pour preuve qu'une lettre qui nous a été conservée avec la correspondance de Saint Augustin. Elle est l'œuvre d'un païen considérable, un certain Nectarius, que l'évêque d'Hippone avait entrepris de convertir en lui faisant entrevoir les joies de la cité céleste. « Eh oui ! répondait-il tout ébranlé, ce sont là des choses qu'il est permis de désirer et d'aimer par dessus tout, cependant je ne crois pas que nous devions la déserter, notre cité d'ici-bas,

1. Réville, *Relig. à Rome*, pp. 11 et 12 ; voir surtout les références au *Digeste* qu'il donne dans les notes ; de Ceulenear, *Sept. Sev.*, pp. 271 et s.

car c'est en elle que nous sommes nés et que nous avons été engendrés ; c'est celle qui, la première, nous a appris à jouir de la lumière, elle qui nous a nourris, elle qui nous a élevés [1]. »

Depuis longtemps le christianisme avait répondu à cette objection et fait justice des nombreuses impressions qu'elle résume. Sans parler de la doctrine du détachement terrestre, exposée dès l'Évangile [2], Saint Justin avait marqué l'opposition entre l'habitude et la vérité qui sont si souvent ennemies ; la vérité chrétienne se trouvant en conséquence l'ennemie de la tradition romaine [3]. Tous les apologistes, en attaquant la religion romaine, qui était un des fondements de cette tradition, l'avaient de même détruite au nom de la vérité.

VI. — Ce que Tertullien voit surtout en Rome, c'est la persécutrice ; de son histoire, il aime surtout à considérer les débuts, qui ne sont pas, à vrai dire, très corrects, si on en croit la légende, et sur l'indignité desquels il insiste avec une extrême complaisance. Cette première enfance de la cité, dont la honte a rejailli sur toute la suite de son existence, la religion qui se mêle à chaque acte de sa vie politique, sa gloire faite de sang, ses traditions qui enferment tout cela, tout, au jugement de Tertullien, est méprisable ou odieux. Le fondateur de la race, Énée [4], le créateur de la cité, Romulus [5], sont accablés de railleries et d'outrages. Le Capitole qui est comme le centre, le sanctuaire sacro-saint de la patrie romaine c'est le temple, la curie des démons [6]. Les Romains soutiennent que c'est leur religiosité qui leur a valu l'Empire du monde ; mais en réalité chacune de leurs victoires a été, à leur propre point de vue, un sacrilège, car chacun des peuples vaincus avait ses dieux, qu'il a fallu braver pour battre ceux qu'ils protégeaient [7]. Il est absurde de ne pas reconnaître dans tous ces succès la main du Dieu unique et vrai que les chrétiens connaissent seuls ; de sorte qu'en définitive ils sont seuls à comprendre l'histoire

1. August., *Ep.*, II, 103, 2.
2. Luc, XII, 31 et s. ; Jean, XVIII, 36, etc.
3. Justin, I *Apol.*, 12.
4. *Ad nat.*, II, 9 : quid aliud Æneae gloriosum, nisi quod praelio laurentino nusquam comparuit? Rursus forsitan solito more quasi desertor a praelio fugerit.
5. *Ad nat.*, II, 9 : fratrem interfecit et alienas virgines dolo rapuit. *Ad nat.*, II, 10 : Larentina... lupa quia scortum.
6. *De spect.*, 12 : Capitolium omnium daemonum templum est. *Apol.*, 6 : curia deorum.
7. *Apol.*, 25 : Etiam illi quorum regna conflata sunt in imperii romani summam, cum ea amitterent, sine religionibus non fuerunt. — Tertullien ne dit mot des divers procédés employés pour désintéresser tous ces dieux locaux.

romaine [1]. La guerre y tient beaucoup de place et le Christ a réprouvé ceux qui versent le sang [2].

De semblables propos devaient exaspérer ceux des Romains qui, ayant encore foi dans l'Empire et portant encore dans leur cœur le culte de Rome, comprenaient tout ce qu'ils renfermaient de subversif. On ne saurait, en effet, fouler aux pieds avec plus de désinvolture, tous les souvenirs et toutes les espérances d'un peuple. Je dis les espérances, car Tertullien ne souhaite même pas sincèrement qu'il arrive à l'Empire quelque chose d'heureux, au moins ne veut-il pas se réjouir de ses joies s'il lui en survient : « Quand le monde se réjouira, vous pleurerez » ; non pas absolument parce qu'il sera arrivé quelque chose d'heureux, mais parce que le monde se réjouira et que toute joie publique renferme en ses excès beaucoup de séductions [3]. Le chrétien, étranger ici-bas, n'a rien à faire parmi les réjouissances du siècle : il s'abstiendra d'illuminer et de parer sa maison aux jours de fête, car il est absurde d'allumer des lanternes en plein jour et la maison d'un fidèle ne doit par ressembler à un mauvais lieu ou à un temple [4]. D'ailleurs, les démons cachés dans la porte sont toujours aux aguets et ils pourraient prendre pour des hommages toutes ces vaines démonstrations [5]. Je ne suis pas assuré que Tertullien se rende compte de la faiblesse de ses arguments ; en tous cas, il tente de se justifier du reproche de briser toute tradition et, là encore, son explication de l'attitude des chrétiens n'est pas très satisfaisante. Vous, dit-il, qui nous accusez de détruire la tradition, vous ne la respectez pas [6], vous ne vivez plus comme vos ancêtres et vous vivez plus mal [7] : loin de vénérer ce qu'ils ont établi, vous changez à chaque instant les lois qu'ils vous ont léguées [8] ; vous n'avez donc rien à nous reprocher. Il y avait beaucoup à dire à de tels raisonnements. Tous les torts des païens ne prouvent pas que les chrétiens aient raison au point de vue de l'État, car les faits que Tertullien prétend rapprocher ne sont pas

1. *Apol.*, 32 ; *Ad Scap.*, 2.
2. *De corona*, 12.
3. *De corona*, 13 : Est omnis publicae laetitiae luxuria captatrix. Sed tu peregrinus mundi huius.... nihil tibi cum gaudiis saeculi, imo contrarium debes, saeculum enim gaudebit, vos vero lugebitis.
4. *De idol.*, 15 : Si templis renuntiasti, ne feceris templum ianuam tuam. Minus dixi : Si lupanaribus renuntiasti, ne indueris domi tuae faciem novi lupanaris.
5. *De corona*, 13 : At enim Christianus nec ianuam suam laureis infamabit, si norit quantos deos etiam ostiis diabolus adfinxerit.
6. *Ad nat.*, I, 10.
7. *Apol.*, 6 : Laudatis semper antiquitatem et nova de die vivitis.
8. *Apol.*, 4; *Ad nat.*, I, 10.

de même ordre : il n'y a rien de commun entre abroger une loi vieillie et rejeter des traditions qui sont un des fondements de l'État et de la patrie. Mais, en réalité il n'est possible de répondre à une question de sentiment qu'en en posant une autre de même nature ; à la tradition romaine, Tertullien oppose donc la foi chrétienne. Il n'est plus un Romain, car il a laissé tomber toutes les préoccupations et toutes les affections de l'homme qui se sent une patrie et c'est ce qu'il exprime d'un mot : « Je me suis retiré du peuple » (*secessi de populo*) [1].

VII. — Cette retraite, plusieurs d'entre les chrétiens l'avaient proclamée avant lui, d'autres la proclamèrent après et sur ce point, du moins, les fidèles n'eurent jamais à changer d'opinion. En effet, du jour où l'Empire se fit chrétien, il dut se séparer de ses antécédents traditionnels, paraître les renier et en laisser dire du mal. Il est vraisemblable que sur cette question des traditions, Tertullien n'a pas inventé grand'chose et qu'il s'est contenté de mettre en forme un certain nombre d'idées en honneur parmi ses frères en Christ. C'est, en effet, un thème semblable au sien que développent après lui les écrivains chrétiens qui ont trouvé une occasion de placer quelques variations à côté des siennes ; je ne pense pas que sa seule influence suffise à expliquer un tel accord. Minucius Felix, Saint Cyprien, Saint Augustin insistent tout comme lui sur l'indignité des débuts de Rome et sur les hontes de sa fortune [2]. Saint Augustin surtout s'indigne à la pensée que les païens attribuent aux idoles des succès qui n'étaient dus qu'au Dieu des chrétiens [3].

S'il faut penser ainsi des traditions primitives et de l'antique croyance en la protection des dieux, que devient le respect des ancêtres, cette piété filiale plus ample et plus sereine que l'autre? Que peut-il rester dans l'esprit de leurs descendants de leur esprit et de leurs habitudes? Un chrétien ne peut être embarrassé de la réponse : en face de la tradition, quelle qu'elle soit, il faut placer la raison, la vérité divine, qui ne passent point [4]. Dieu a donné à

1. *De pallio*, 5.

2. Min. Felix, *Octav.*, 25 : Nonne in ortu suo et scelere collecti... immanitatis suae terrore creverunt ? Nam asylo prima plebs congregata est... quidquid Romani tenent... audaciae praeda est. — Cypr., *Quod idola Dii non sint*, 5 : Regna autem non merito accidunt, sed sorte variantur... Ceterum si ad originem redeas, erubescas. — August., *De Civ. Dei*, II, 17 : ...magis studiis agerent amore vincendi, quam aequum et bonum quidquam cogitarent. — *De Civ. Dei*, IV, 4 et 5 ; V, 12 ; V, 15 ; XVIII, 21, etc. — *Inst. div.*, V, 9, 4 dit de même : Quantum autem ab iusticia recedat utilitas, populus ipse Romanus docet...

3. *De Civ. Dei*, II, 10, 22 ; IV, 7 et s. ; IV, 33.

4. Clém. Alex., *Pédag.*, I, 7, 54 : τὸ μὲν γὰρ πάτριον καλούμενον παρ' αὐτοῖς ἔθος, ὅσον οὐδέπω παρέρχεται ἡ δὲ ἀγωγὴ ἡ θεία κτῆμα ἐστιν εἰς ἀεὶ παραμένον.

chacun des hommes assez de sagesse pour chercher la vérité et la trouver ; les ancêtres n'ont reçu que leur part et nous avons la nôtre, qui est égale [1]. Il ne nous faut donc pas plus nous en tenir à ce qu'ils ont cru ou fait que les enfants parvenus à l'âge d'homme ne s'en tiennent, pour s'alimenter, au lait de leur nourrice [2]. La force des choses entraînait les païens à agir réellement comme s'ils avaient, sur ce sujet, partagé les idées des chrétiens ; le *progrès* comme nous disons — d'ailleurs assez vaguement — n'allait qu'à ce prix ; ce n'était donc pas le fait de croire ces idées justes et de les appliquer qui était très grave, c'était celui de les proclamer avec scandale, de les affirmer comme la marque d'un divorce aussi nécessaire qu'absolu entre Rome et le christianisme.

Les chrétiens se réconcilieront avec la Ville, mais quand elle sera elle aussi chrétienne et s'il leur arrive parfois de célébrer ses gloires païennes, ce sera toujours pour rehausser sa splendeur présente, pour subordonner son passé à son présent. « Tu avais vaincu les rois enflés de leur puissance ; tu avais mis ton frein à la bouche des peuples et maintenant c'est aux idoles monstrueuses que tu imposes le joug de l'Empire. » C'est en ces termes qu'un chrétien [3] chantera la gloire traditionnelle de Rome quand elle aura renié au moins l'esprit de ses traditions.

Ainsi, aucune des généreuses passions, aucun des grands souvenirs qui faisaient vibrer et vivre les païens de cœur noble et d'esprit élevé, n'avait plus d'écho dans l'âme de Tertullien : ses sentiments étaient sans aucun doute conformes au véritable esprit du christianisme, mais ils le disposaient mal à servir l'Empire.

1. Lact., *Inst. div.*, II, 7 et 5.
2. Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, X, 89.
3. Prudence, *Peristeph.*, *H.* 2, *Str.* 2.

CHAPITRE VII

LE SERVICE MILITAIRE, LE SERVICE CIVIL ET L'IMPOT

I. Le service militaire; son importance au point de vue de l'Empire; ce qu'en pensent les premiers chrétiens. — II. Doctrines de Tertullien. — III. Évolution des idées chrétiennes sur la question. — IV. Le service civil; la crise des charges publiques; attitude des chrétiens avant Tertullien. — V. Opinions de Tertullien. — VI. En quoi elles sont modifiées par l'Église. — VII. L'impôt; les chrétiens, et Tertullien en particulier, s'y soumettent. — VIII. Conclusion sur les devoirs des chrétiens envers l'Empire d'après Tertullien et sur les modifications que l'Église apportera à ses doctrines.

I. — Ce manque de patriotisme, cette froideur ou ce mépris pour tout ce que l'armée romaine devait continuer à défendre, n'étaient point très propres à faire des soldats, lesquels ont avant tout besoin de croire à quelque chose [1]. Sans doute, il n'est pas rare de rencontrer un esprit militaire très fort chez des hommes qui connaissent peu ou qui ignorent l'amour de la patrie. Cet esprit doit même exister, en même temps que le patriotisme, dans toute bonne armée, quoiqu'il ne soit point très relevé de sa nature. Il est fait, certes, pour une certaine part, du culte du drapeau, ce qui est très grand et de l'amour de la discipline, qui est une des formes de l'abnégation; mais il est fait aussi de la crainte du châtiment, de la routine journalière, de certaines habitudes de vivre et de laisser aller, qui ne sont pas choses très nobles; il est fait encore d'un peu d'orgueil, de beaucoup de vanité empanachée et surtout de cette conviction profonde de sa supériorité qu'acquiert aisément un homme armé et employé aux besognes brutales, en face du citoyen paisible. Naturellement, plus l'armée est éloignée de la société civile par son recrutement et son genre de vie, plus cet

1. Sur l'organisation de l'armée de l'Empire, voir R. Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, Paris, Leroux, 1892, in-8°, et, du même, les articles *Dilectus* et *Exercitus* dans le *Dict. des Ant.*

esprit militaire se développe en elle. Tel était justement le cas de l'armée de l'Empire : elle se recrutait par engagements volontaires [1] ; c'était un métier que d'être soldat et les soldats — sauf les prétoriens — vivaient en temps normal très séparés du peuple. Or, rien dans les sentiments et les idées que nous venons de passer en revue, au précédent chapitre, rien ne fait croire que le chrétien selon Tertullien puisse, à défaut de patriotisme, prendre quelque chose de cet esprit militaire. Le culte d'un drapeau tout chargé d'emblèmes idolâtriques devait lui déplaire plus encore que celui de la patrie ; la discipline et l'obéissance passive qu'elle exigeait, avaient tout à craindre de sa conscience, que le moindre soupçon d'idolâtrie épouvantait ; lui qui devait être modeste, retiré du monde, humble de cœur et pacifique, pouvait-il avoir quelque penchant à parader et à verser le sang ?

Le problème était d'une gravité extrême, car les Romains n'ignoraient pas qu'en outre de la protection des dieux, leur organisation militaire, après leur avoir assuré l'empire du monde, avait encore la tâche de le leur garder. Nous avons vu également que le gouvernement impérial reposait sur l'armée, qu'elle était pour lui condition nécessaire de stabilité et même de vie [2]. Or, dès les Antonins, la discipline s'était énervée et le recrutement devenait difficile [3] ; dès lors, quelques païens réfléchis accusaient les chrétiens de cette décadence et signalaient le mauvais exemple qu'ils donnaient en fuyant le service militaire [4].

Nous n'avons guère d'indications précises sur la véritable attitude des chrétiens, pour la période qui précède Tertullien ; mais, quand Celse leur reproche leur abstention, il est clair qu'il s'en

1. Au temps de Sévère, le jurisconsulte Arrius Menander disait : « Autrefois le service militaire était obligatoire et on punissait de mort le citoyen qui ne répondait pas à l'appel : nous avons renoncé à cette sévérité, parce que nos cohortes se recrutent de volontaires. » *Dig.*, XLIX, 16, 4, ap. Duruy, *Hist. des Rom.*, VI, p. 299. Il faut bien dire, d'ailleurs, que le gouvernement impérial fût la cause essentielle de la crise militaire dont il paraît avoir souffert dès le second siècle : il ne tint pas à maintenir dans la pratique la vieille obligation du service militaire pour tous les citoyens et il préféra, par le recrutement volontaire, les écoles d'enfants de troupes, les levées d'auxiliaires, constituer une armée purement impériale et tout en dehors des influences civiles. Tout naturellement les citoyens se désintéressèrent de cette armée.

2. Val. Max., II, 7, 1 : Venio nunc ad praecipuum decus et ad stabilimentum romani imperii, salutari perseverantia ad hoc tempus sincerum et incolume servatum, militaris disciplinae tenacissimum vinculum in cuius sinu ac tutela serenus tranquillusque beatae pacis status adquiescit.

3. Renan, *M. Aur.*, pp. 253-254. Selon Capitolin, *M. Aur.*, 21, 23, M. Aurèle a été obligé de compléter avec des gladiateurs, des esclaves et des brigands dalmates, l'armée qu'il dirigeait contre les Quades, parce que les citoyens ne s'enrôlent pas en nombre suffisant.

4. Celse est à ce point de vue très précis : Orig., *C. Celse*, VIII, 68.

prend à leurs doctrines plus qu'aux applications pratiques qu'ils en peuvent déjà faire. Les textes évangéliques demeuraient ambigus sur la question, ou, du moins, présentaient des prescriptions assez contradictoires pour que toutes les opinions y trouvassent leur justification. Le Sauveur avait bien paru interdire la guerre et, *a fortiori*, la profession de soldat, puisqu'il avait dit : « Celui qui frappe par l'épée périra par l'épée [1] »; d'autre part, les idées de résignation, de mansuétude, de fraternité, qui sont le fonds même de sa doctrine, cadraient mal avec les nécessités de la guerre. Un vrai chrétien devait donc condamner la guerre et l'*Évangile* lui fournissait les moyens d'étayer sa réprobation. Toutefois, il y avait dans les Écritures plus d'un texte qui pouvait fonder une manière de penser tout opposée ; à s'en tenir au Nouveau Testament, il en était un qui pouvait sembler tout à fait décisif. Jésus avait dit un jour à des soldats d'éviter les excès et de se contenter de leur solde ; il ne leur avait pas dit d'abandonner leur profession [2]. Ailleurs, dans l'*Évangile* et dans les écrits apostoliques, il était de même question de gens de guerre, sans qu'aucune remarque désobligeante accompagnât la mention qui était faite d'eux et de leur métier [3]. Ceux donc qui prétendaient interpréter les Écritures selon l'esprit devaient déclarer incompatibles la qualité de chrétien et celle de soldat ; ceux, au contraire, qui s'en tenaient à la lettre et qui répétaient volontiers que tout ce qui n'est pas défendu est permis, ne croyaient pas que le chrétien fût tenu de s'abstenir du métier des armes. Il est probable que, dans le christianisme primitif, les deux avis furent soutenus et suivis. Il nous est difficile de savoir quant il y eut des soldats chrétiens et combien il y en eut [4], mais la légende de la *legio fulminata* prouve au moins qu'ils n'étaient pas rares à l'époque de Marc Aurèle, comme les récriminations de Celse suffisent à établir l'existence, à la même époque, de partisans déclarés de l'abstention.

II. — Tertullien, quand il aborde la question à son tour, n'est pas sans éprouver quelque embarras, en raison de ce manque d'unanimité dans l'opinion et la pratique chrétienne [5]. De plus, il est

1. Math., XXVI, 52.
2. Luc, III, 14.
3, Math., VII, 8-10; *Actes des Ap.*, X, 4-8, etc.
4. Nous trouvons bien chez Clem. Rom., *I. Cor.*, 37, un petit développement sur la discipline de l'armée romaine, pour laquelle l'auteur ne paraît pas sans estime; mais nous sommes bien plutôt en présence d'une constatation que d'une approbation ; il n'y a rien à tirer de ce texte relativement aux sentiments vrais de Saint Clem. Rom.
5. *De cor.*, 1.

un peu gêné pour exprimer toute son opinion en dehors de ses ouvrages destinés aux seuls chrétiens. En parlant du service militaire, il garde en public une prudence qui va presque jusqu'au mensonge, alors qu'il dit assez hautement ce qu'il pense du patriotisme, des traditions romaines, même du service civil. C'est qu'il y avait encore quelque chose de très grave, presque d'impudent à avouer qu'on ne voulait pas être soldat. Les Romains d'alors ne mettaient certes pas grand enthousiasme à s'enrôler et leur armée allait leur échapper de plus en plus [1], malgré l'effort de relèvement tenté par Sévère; mais il était convenu qu'on ne proclamait pas ces choses-là. Dans le langage courant, un terme de mépris servait à désigner tout homme qui reculait devant le devoir militaire et affichait une sensibilité exagérée; on disait qu'il était *ignavus* [2], ce qui signifiait à la fois lâche et inutile.

Tertullien était d'ailleurs obligé de s'avouer qu'il y avait des chrétiens dans l'armée et que l'Église tenait pour sacrés des textes, pour respectables des traditions, qui semblaient effectivement autoriser les fidèles à faire la guerre.

Qu'il y eût des chrétiens soldats, Tertullien le dit explicitement plusieurs fois [3]. Quand il écrit dans l'*Apologétique* : « Nous sommes soldats comme vous [4] », il a l'air de trouver très bien qu'il en soit ainsi, car il paraît, en employant cette formule, « nous sommes soldats », se solidariser avec les chrétiens qui sont soldats. Telle n'est pourtant pas sa pensée. Il y a des chrétiens dans l'armée; c'est là un fait qu'il constate et qui lui fournit un utile argument dans le raisonnement qu'il développe : il s'agit alors pour lui d'établir que les chrétiens ne sont pas des inutiles et qu'ils ressemblent à tout le monde, eux qu'on met à part de tous les hommes; mais il n'approuve pas plus les chrétiens d'être soldats qu'il ne les approuve de se livrer au commerce, en constatant qu'ils le font. Il dit *nous*, simplement parce qu'il parle en leur nom à tous et s'institue leur avocat. Sans doute — avoue-t-il — Saint Jean a admis des soldats au baptême [5]; Moïse, Aaron, Jean lui-même, le peuple de Dieu tout entier, ont porté les armes [6] et ces illustres exemples sont, aux yeux de beaucoup de chrétiens, pleinement décisifs [7]; toutefois, c'est jouer sur les mots [8] que de s'en

1. Renan, *M. Aur.*, p. 253.
2. Renan, *Évang.*, pp. 232 et s.
3. *Apol.*, 42; *De cor.*, 1.
4. *Apol.*, 42 : Navigamus et nos et vobiscum et militamus.
5. *De cor.*, 11.
6. *De idol.*, 19.
7. *De cor.*, 1.
8. *De idol.*, 19; ludere.

autoriser et Tertullien pose résolument les deux questions auxquelles se peut ramener tout le débat : Un soldat converti au christianisme peut-il rester soldat et chrétien [1] ? Un chrétien peut-il devenir soldat [2].

Tout d'abord, il feint d'accorder qu'un soldat surpris par la foi puisse demeurer sous les drapeaux, selon la volonté de Saint Jean, tant que sa conscience n'est pas directement blessée par les ordres qu'on lui donne [3]. Mais c'est qu'il est certain que la conscience du chrétien ne peut pas ne pas être blessée, sans même attendre le détail des ordres militaires, par l'obligation primordiale qui s'impose au soldat, celle de faire la guerre. Dieu a dit que celui qui frapperait par l'épée périrait par l'épée; le chrétien ne portera donc pas l'épée [4]. En dehors de la guerre, le chrétien n'a le droit de se plier à aucune des exigences du métier militaire. Est-ce qu'il sera geôlier ou bourreau, lui qui ne doit même pas venger ses propres injures ? Est-ce qu'il montera la garde le dimanche, négligeant, pour ce faire, ses devoirs de fidèle ? Est-ce qu'il veillera sur ces temples qu'il a rejetés ? Est-ce qu'il passera ses nuits appuyé sur cette lance qui perça le flanc du Christ ! Est-ce qu'il portera un étendard rival de la croix ? Est-ce qu'il recevra la livrée de l'Empereur, lui qui porte déjà celle de Dieu ? Et s'il meurt, son corps subira-t-il l'insulte des cérémonies militaires ? Sera-t-il brûlé, lui que Jésus a sauvé des flammes [5] ? Tout cela ne saurait être ; aussi Tertullien approuve-t-il hautement devant ses frères ce soldat qui, un jour de fête au camp, a jeté ses insignes et ses armes et qui, maintenant, enveloppé de toute sa foi, attend en prison le *donativum* du Christ. « O soldat glorieux devant Dieu ! » Tertullien savait bien que tout le monde dans l'Église n'était pas de cet avis et que ce martyr volontaire comptait plus d'un compagnon d'armes qui avait la conscience moins délicate. Et — disait-on — est-ce qu'il se croyait seul fort, seul chrétien, parmi ses frères

1. *De cor.*, 11.
2. *De idol.*, 19.
3. *De cor.*, 11 : Puto denique licere militiam usque ad causam *coronae*. C'est l'acceptation de la couronne militaire qui est ici en cause, mais le sens est général et équivaut à *idolatriae*.
4. *De cor.*, 11 : Licebit in gladio conversari, domino pronuntiante gladio periturum qui gladio fuerit usus ? Et praelio operabitur filius pacis cui nec litigare conveniet ? — Dans le *De resur. carnis*, 16, on trouve il est vrai la phrase suivante : Et gladius bene de bello cruentus et melior homicida laudem suam consecratione pensabit; — par opposition au glaive qui a servi au meurtre: mais l'ensemble du développement prouve clairement qu'il ne faut voir là qu'un artifice oratoire.
5. *De cor.*, 11.

soldats [1]? Les chrétiens qui parlent ainsi, riposte notre auteur, sont des lâches ; ils se taisent parce qu'ils ont peur ; ils reculent devant le martyre par crainte de gâter la paix dont ils jouissent; il en est parmi eux, et même des pasteurs, qui sont lions tant qu'il n'y a pas de danger et cerfs dès que le péril commence [2]. Mais qui sait être vraiment chrétien ne peut être soldat, car être soldat c'est tuer et un chrétien ne tue pas [3]. A plus forte raison ne doit-il point risquer de tuer ses frères et il en a jusque chez les barbares [4]. La conclusion s'impose : chaque fois qu'un soldat deviendra chrétien, il fuira le péril de son âme, il quittera le service.

Pour les mêmes raisons, bien entendu, un chrétien ne se fera jamais soldat [5], quand même il aurait la certitude de ne pas avoir à tuer, attendu qu'il ne peut servir deux maîtres à la fois : il ne peut demeurer dans le camp de la lumière en entrant dans le camp des ténèbres, rester à la fois soldat de César et fidèle de Dieu [6]. Dans ce conflit, c'est naturellement César qui a le dessous : le Seigneur en désarmant Pierre a désarmé tous les chrétiens [7] : un chrétien n'est pas soldat [8].

Nul doute que ces conclusions ne fûssent conformes à l'esprit du christianisme primitif : de nos jours, elles ont été reprises en son nom et soutenues par des arguments assez analogues à ceux de Tertullien. La doctrine de Tolstoï [9] est en effet, avec plus d'insistance dans le détail, celle de notre Africain. Il y a toutefois entre elles cette différence que Tolstoï est plus préoccupé de l'homme, qui, selon lui, a tout à perdre aux horreurs inintelligentes de la guerre et rien à gagner au militarisme étouffant, conséquence moderne de la guerre, — alors que Tertullien est plus préoccupé du ciel et du salut du chrétien, compromis par la guerre et le métier militaire. De même se trouve-t-il encore des chrétiens qui, conformément aux enseignements du Christ, se refusent au service

1. *De cor.*, 1 : solus scilicet fortis, inter tot fratres commilitones, solus christianus.

2. *De cor.*, 1 : ...mussitant denique tam bonam et longam sibi pacem periclitari ...novi et pastores eorum in pace leones, in praelio cervos.

3. *De cor.*, 11. — La guerre non seulement est condamnable par elle-même, mais encore entraîne divers vices accessoires très funestes, dolum, asperitatem, iniustitiam : *Adv. Jud.*, 9 ; *Adv. Marc.*, III, 14, commentant *Psm.* XLIV, 4.

4. *De cor.*, 12 : et apud barbaros christus.

5. *De idol.*, 19 : caliga vel inferior.

6. *De idol.*, 19 : non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum : non potest una anima duobus deberi Deo et Caesari.

7. *De idol.*, 19 : omnem postea militum Dominus in Petro exarmando discinxit.

8. *De pallio*, 5 ; non milito

9. Voy. particulièrement : *Le Salut est en vous*, pp. 192, 194, 199, 222.

militaire : tels sont les *douchobors* du Caucase. Ils ont avec les martyrs des premiers âges des affinités très remarquables : comme eux, ils résistent passivement et ils croient que les souffrances qu'ils endurent affermissent la vérité et peuvent lui amener de nouveaux adeptes [1].

Mais Tertullien était montaniste quand il écrivait le *De corona ;* il était dès lors un hérétique exagéré dans ses opinions ; aujourd'hui il faut toute la tolérance des États modernes, qui admettent assez bien qu'on exprime des idées subversives tant qu'elles sont inapplicables ; il faut surtout le respect mêlé d'un peu de commisération que Tolstoï a su s'acquérir généralement parmi les hommes en place, pour qu'il ne soit pas poursuivi comme insulteur de l'armée et enfermé comme anarchiste. Il ne doit assurément sa liberté qu'au peu d'extension de ses idées parmi les classes qui les pourraient le mieux et le plus efficacement mettre en pratique ; lui-même est en marge du christianisme officiel, car les hommes qui s'avisent encore de refuser le service militaire au nom de l'*Évangile* sont abandonnés au bras séculier par les prêtres de Jésus, comme des égarés et des exaltés sans discipline.

III. — L'Église comprit vite, en effet, que faire de la divine maxime : « Aimez-vous les uns les autres » la règle des rapports entre les hommes et les peuples était une utopie dangereuse pour qui tenterait le premier de l'appliquer ; et, tout en conservant, comme un idéal de perfection chrétienne, le respect absolu du sang d'autrui [2], elle sut trouver des hymnes convenables en l'honneur de ceux qui le versaient le mieux, tout particulièrement de ceux qui le répandaient à son profit [3] : le Dieu des armées fut plus souvent invoqué par elle, au nom des princes, que le Christ pacifique et miséricordieux. On verra Saint Augustin affirmer, l'*Évangile* en main, que le Christ n'a pas interdit la guerre [4] ; il

1. Tolstoï, *Lettre* publiée dans *le Temps* du 31 octobre 1898.

2. Saint Ambroise dit encore que verser le sang d'un homme, c'est détruire l'œuvre de Dieu : *Hexaemeron*, VI, 8, 48 ; *De Noe et Arca*, XXV, 93. Une coutume caractéristique défend aux hommes portant des armes et aux femmes, quelles qu'elles soient, d'entrer dans la crypte de Saint Maximin : Le Blant, *Sarcophages*, p. 149 (IVe siècle). — Les épithètes *pacificus*, *amicus pacis*, sont relevées par Le Blant sur trois inscriptions chrétiennes de la Gaule ; malheureusement elles sont en vers, ce qui, en l'espèce, leur ôte un peu de leur valeur documentaire : Le Blant, *Ins. chrét.*, I, nos 635, 637, 641.

3. Eusèbe, par exemple, ne craint pas de louer Constantin d'avoir acquis une gloire militaire supérieure à celle de Cyrus et à celle d'Alexandre : Eus., *De vita Const.*, I, 7 et 8.

4. Aug., *Ep.*, III, 138, 14 et 189, 4 ; il se fonde particulièrement sur Luc, III, 14.

admettra même que Dieu puisse inspirer une guerre et excuser ainsi d'avance la violation du précepte : « Tu ne tueras pas [1] ». Le grand obstacle à l'entrée des chrétiens dans l'armée, c'était bien plutôt, aux yeux de l'Église, l'obligation imposée aux soldats de se plier à des pratiques païennes et au culte des *dii militares*, que la nécessité de verser le sang. Cet obstacle principal disparut avec le paganisme de l'Empereur, aussi les chrétiens ne refusèrent-ils point d'ordinaire de servir par les armes un prince fidèle; au besoin l'Église les y contraignit [2].

La tradition que soutenait Tertullien lui survécut cependant, mais elle s'affaiblit de plus en plus et ses fidèles s'éparpillèrent; certains s'en tinrent à la doctrine, sans oser réclamer son application pratique. Ainsi Clément d'Alexandrie [3] interdit aux chrétiens l'usage des instruments de musique parce qu'il remarque que, chez divers peuples, tous servent à la guerre. Mais, ailleurs, il envisage le cas d'un soldat surpris par la foi et il lui conseille de rester au service, d'exécuter les ordres justes que lui donnent ses chefs [4]. Origène proclame bien haut que le chrétien ne porte pas les armes et qu'il ne les porterait même pas si on essayait de l'y contraindre. Il ne combat que par ses prières, qui sont d'ailleurs un précieux secours pour l'Empire, car les guerres sont toujours suscitées par les démons [5]. Mais déjà Origène semble admettre au moins la guerre défensive [6], en attendant que les barbares, devenus chrétiens, soient du même coup devenus doux et justes [7]. En revanche, Lactance maintient l'interdiction théorique dans toute son intégrité. Il y a lieu de croire pourtant qu'il ne se refusait pas, dans la pratique, à quelques concessions, au moins durant le temps où il instruisait le fils de Constantin [8]. Saint Jérôme, Saint Martin de Tours, Saint Paulin de Nole, semblent avoir pensé de même [9];

1. Aug., *De civ. Dei*, I, 21.
2. *Conc. Arelat.*, III, ap. Mansi, II, p. 471 : De his qui arma projiciunt in pace placuit abstinere eos a communione.
3. Clem. Alex., *Pedag.*, II, 4, 41-42.
4. Clem. Alex., *Disc. aux Gent.*, X, 100.
5. Orig., *C. Celse*, VIII, 73.
6. *C. Celse*, IV, 82-83.
7. *C. Celse*, VIII, 68.
8. Lact., *Inst. div.*, VI, 20, 16 : Ita neque militare iusto licebit, cuius militia est ipsa iustitia, neque vero accusare quemquam crimine capitali.
9. Hieron., *Ep.*, LX, 8 et 9, loue Nepotien d'avoir rejeté le *Cingulum*. — S. Sévère, *Vita S. Martini*, IV, nous rapporte que Saint Martin dit à Julien la veille d'une bataille : « Je suis soldat du Christ, il ne m'est pas permis de tirer l'épée. » — Paul Nol., *Ep.*, XVIII, 7, loue un soldat qui a — de même que celui du *De corona* — rompu avec éclat, son engagement militaire. — Sur tout cela voy. : Le Blant, *De quelques principes sociaux rappelés dans les conciles du* IVe *siècle*.

mais le fait était plus fort qu'eux et il était contre eux. Aussi bien était-ce du côté du fait que se rangeait Saint Augustin et il prenait à tâche de rassurer ceux de ses frères qui gardaient encore quelques scrupules. Sans doute, disait-il, ceux-là sont plus élevés auprès de Dieu (*majoris quidem loci sunt apud Deum*) qui, abandonnant les dignités du siècle, se consacrent tout à lui, mais il est écrit que chacun reçoit du Créateur le don qui lui est propre [1]. Évidemment mieux vaudrait qu'il n'y eût point de telles diversités, toutefois il ne faut point désirer vivre tout de suite au milieu des justes et des saints. Il suffit pour ne pas pécher de ne pas aimer la guerre pour la guerre, mais seulement pour la paix qu'elle donne [2]. Telle est désormais la doctrine officielle [3].

En fait, les chrétiens de la moyenne n'avaient jamais, et par principe, fui le service militaire : les exagérés seuls s'étaient toujours abstenus. Pour beaucoup, c'était suivre un conseil de prudence humaine que de ne pas se faire remarquer par une résistance intempestive aux nécessités de la vie courante ; il s'établissait probablement un compromis entre leurs habitudes, leurs sentiments héréditaires et leur foi ; ce compromis ne prenait fin qu'au jour où il leur fallait sacrifier la foi à la tradition militaire. Je suis porté à croire que les chrétiens soldats avaient ordinairement la conscience plus souple que ne le laisserait supposer la lecture des Pères et des *Actes des Martyrs*, qu'ils savaient faire de larges concessions aux exigences de leur métier ; il me paraît, par exemple, vraisemblable qu'ils ne se jugeaient pas atteints par le paganisme du camp tant qu'ils n'étaient pas personnellement et ouvertement obligés d'y avoir part ; j'incline même à penser qu'ils ne poussaient pas tous les scrupules très loin sur ce point même, et qu'ils savaient déjà pratiquer la restriction mentale. Je me fonde sur cette remarque que, parmi nos inscriptions relatives à des soldats chrétiens, très peu se rapportent à de simples soldats ; or, je ne vois pas comment on pourrait soutenir que des officiers échappaient complètement aux exigences païennes du métier militaire [4].

Nous ignorons combien il y eut, en moyenne, de soldats chré-

1. *I. Cor.*, VII, 7.
2. Aug., *Ep.*, III, 189, 4-6 : Noli existimare neminem Deo placere posse qui in armis bellicis militat.
3. Le Blant, *De quelques principes*, etc. — Ce n'est pas sans quelque étonnement, toutefois, que nous lisons dans Eusèbe qu'entre autres crimes, Maximin commit celui d'énerver l'armée romaine ; *H. E.*, VIII, 14, 11 : θρύπτεσται μὲν τὸ στρατιωτικὸν διὰ πάσης τρυφῆς τε καὶ ἀκολασίας ἐνάγων...
4. Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, p. 85, n. 4.

tiens dans l'armée impériale avant le triomphe [1], mais il y en eut; les inscriptions [2] et les *Actes des Martyrs* [3] l'établissent, en dehors même des affirmations des Pères. De ceux que la foi gagnait pendant qu'ils étaient au service, les uns y demeuraient jusqu'à leur libération régulière [4]; d'autres se retiraient, volontairement et sans scandale, dès qu'ils le pouvaient [5]; d'autres, amenés fortuitement à choisir entre la foi et le devoir militaire, sacrifiaient ce dernier : nous ne savons s'il ne s'en trouvait pas qui choisissaient le *cingulum* [6]; d'autres enfin rompaient le lien militaire d'eux-mêmes et avec éclat, quand il leur venait un scrupule trop impératif, ou quand les encouragements qu'ils recevaient du dehors leur donnaient l'audace d'échapper à la discipline [7]. Tout à fait rares

1. Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, pp. 84-85 et n.; sur 10,050 inscriptions païennes, il relève 545 soldats, soit 5,42 o/o; sur 4,734 inscriptions chrétiennes, il n'en trouve que 27 se rapportant à des soldats, soit 0,57 o/o; mais il pense avec raison qu'on ne peut rien conclure de ce calcul, relativement au nombre des chrétiens dans l'armée, parce que le fidèle, avant tout *miles Christi*, répugnait à faire inscrire sa qualité de *miles Caesaris* sur sa tombe. Le petit nombre des inscriptions de simples soldats s'expliquerait par la peine qu'éprouvent toujours les hommes à se priver même d'un titre posthume; les gradés d'entre les chrétiens résistaient moins à cette poussée de vanité que les simples soldats qui n'avaient pas à se vanter de grand chose.

2. Le Blant, *op. cit.*, p. 85, n. 4.

3. Eus., *H. E.*, VI, 41, 22, rapporte, d'après une lettre de Denys d'Alexandrie, que plusieurs soldats chrétiens se dénoncent eux-mêmes en encourageant par signes un confesseur qui faiblit au tribunal. Voy. égal. : Eus., *De Martyr. Palest.*, XI, 20; *Passio SS. Mauritti, etc.*, en entier (Ruinart); *Acta SS. Tarachi, Probi, etc.*, VII (Ruinart) où Tarachus rappelle qu'il a été soldat; *Acta SS. Phileaae et Philoromi*, III (Ruinart); Philoromus est : quidam vir agens turmam militum romanorum.

4. Les inscriptions qui se rapportent à des soldats chrétiens l'établissent.

5. Eus., *De Mart. Palest.*, XI, 20, parle du martyre d'un certain Cappadocien nommé Seleucus : il a été soldat dans sa jeunesse, mais il a renoncé aux armes et s'est consacré tout entier aux bonnes œuvres de l'Église. Tarachus (*Acta SS. Tarachi, Probi, etc.*, I. — Ruinart) dit qu'il a renoncé à la profession des armes à cause de sa religion : il a demandé et obtenu son congé.

6. Symphorose (*Acta SS. Symphorosae, etc.*, I. — Ruinart) dit à Hadrien : Vir meus Getulius cum fratre suo Amantio, tribuni tui cum essent pro Christi nomine passi sunt diversa supplicia ne idolis consentirent ad immolandum. — Eus., *H. E.*, VII, 15, raconte l'histoire de Marin de Césarée : il est officier quand il est dénoncé comme chrétien par un rival qui veut être centurion à sa place : on lui donne trois heures pour réfléchir sur le parti qu'il doit prendre. Alors l'évêque Theotecnos, qui l'attend à la sortie du prétoire, l'emmène à l'Église, lui montre l'Évangile et lui dit qu'il a le choix entre ce livre et l'épée; Marin choisit le livre, retourne au prétoire, confesse de nouveau sa foi et a la tête tranchée. — *Acta SS. Victoris etc.*, III (Ruinart) : Victor mis en demeure d'opter entre son grade, avec l'amitié de l'Empereur, ou la mort, proclame qu'il est avant tout *Christi miles*.

7. Tel est le cas du soldat dont parle Tertullien au début du *De corona*. Les *Acta S. Marcelli Tingit.*, I (Ruinart), nous rapportent un incident analogue : c'est fête au camp pour l'anniversaire de l'Empereur; on festoie et on sacrifie; alors le centurion Marcellus se juge atteint par ces impiétés; il s'en va jeter

devaient être les chrétiens qui opposaient un refus de principe au service militaire; je ne pense même pas qu'il y en ait eu un nombre appréciable parmi les orthodoxes — j'entends parmi les fidèles de l'Église régulière; — tous, ou à peu près, devaient appartenir à des sectes plus ou moins voisines du montanisme [1].

La doctrine que Tertullien préconisait dans ses instructions secrètes, ne devait donc point, pour le malheur des hommes, être finalement adoptée par l'Église. Elle était conforme au véritable esprit du christianisme primitif et, dans une certaine mesure, conforme aussi à la lettre des instructions du Maître, mais elle présentait l'inconvénient d'être humainement exagérée, d'exiger du commun des fidèles un héroïsme dans la foi et un renoncement de soi, indispensables pour triompher finalement des exigences de l'État, mais incompatibles avec la médiocrité moyenne des âmes et des caractères. En second lieu, avant qu'elle ne trouvât sous la plume de notre auteur sa formule définitive, une autre doctrine s'était déjà traditionnellement établie, plus souple et plus médiocre, partant plus facile à comprendre et à appliquer. C'est elle que l'Église a appuyée et c'est elle qui a triomphé. Son application éloigna le monde de la paix idéale que rêvaient pour lui les frères des premiers âges, mais elle rapprocha de plus en plus les chrétiens de l'état d'esprit qui leur était nécessaire pour soutenir, par tous les moyens humains, un État chrétien. De temps à autre,

ses armes et ses insignes au pied des enseignes de la légion, en disant : Jesus Christo Regi aeterno milito. Si on l'en croit lui-même, c'est la seconde fois qu'il se livre à cette démonstration ; il est probable que, la première fois, il a consenti à reprendre ses armes et on a pu étouffer l'affaire ; en récidivant, il a bien l'intention de ne point céder de nouveau et il proclame (§ IV) qu'un chrétien ne saurait rester exposé aux scandales de la vie militaire. — Dans les *Acta SS. Phileaae et Philoromi*, III (Ruinart), nous voyons Philoromus, un officier, se livrer de lui-même au martyre : Phileas vient d'être questionné ; on a suspendu l'audience et l'*officium* joint aux parents du martyr, le supplie de céder; alors Philoromus prend la parole pour l'encourager à tenir bon et il est associé à son supplice. — Dans les *Acta SS. Marciani et Nicandri*, I (Ruinart), c'est un autre genre de scandale : les deux confesseurs sont soldats et, un beau jour, ils refusent leur solde : quia pecuniae impiorum contagium sunt viris Deum colere cupientibus. — La légende de la légion thébaine (*Acta SS. Mauritii, etc.* (Ruinart), nous la montre très docile, jusqu au jour où l'Empereur prétend l'employer à persécuter les chrétiens, § II : Quae Dei erant Deo et quæ Caesaris Caesari restituebant.

1. Voy. les *Acta S. Maximiliani* (Ruinart) en entier. C'est un exemple excellent, et d'ailleurs connu, de l'intransigeance de certains chrétiens ; mais il ne faut pas oublier que l'affaire se passe en Numidie et que le martyr a pu subir l'influence de Tertullien; c'est peut-être même un Tertullianiste : en tout cas, il affirme avec une énergie singulière l'incompatibilité de la foi et du service militaire ; on lui objecte que d'autres chrétiens sont moins scrupuleux que lui, mais il répond sans s'émouvoir : c'est leur affaire : *non possum militare, non possum malefacere, Christianus sum.*

quelque fidèle, plus scrupuleux que la moyenne, ou d'âme plus haute, refusait de faire capituler sa conscience et répétait, au péril de ses jours, les douces paroles du Christ maudissant les tueries et les tueurs. L'Église savait bénir ces ressauts de scrupule chrétien, elle en honorait les victimes ; mais elle approuvait aussi ceux qui se soumettaient et honorait de même les plus distingués d'entre les vainqueurs sanglants, car elle gardait l'art de réduire les contradictions et de concilier les contraires. Quand elle fut installée officiellement dans l'État, elle prit franchement en main l'intérêt de l'État, qui était du même coup le sien, et, laissant de côté les principes divins que le Maître avait fondés, elle ne s'attacha plus qu'à accommoder les personnes aux exigences séculières ; à ceux de ses fidèles qui voulaient, coûte que coûte, rester de vrais chrétiens et fuir l'homicide elle ouvrit la porte du couvent.

IV. — Le chrétien, tel que le conçoit Tertullien, doit donc à l'Empereur son affection plus ou moins platonique, mais il ne doit à l'Empire ni son amour ni son sang ; est-il tenu, au moins, de lui donner sa peine et son argent ?

Ce n'était pas alors une sinécure que de remplir les charges publiques ; à part les hautes dignités, la plupart rapportaient peu de profit et les païens eux-mêmes ne mettaient guère d'enthousiasme à briguer par exemple les fonctions municipales [1]. Certains d'entre eux se faisaient encore une idée très haute du devoir civil [2] ; en revanche, d'autres fortifiaient leur abstention d'une véritable doctrine philosophique [3]. Or il y avait dans cette abstention, quelle qu'en fût la cause, un sérieux danger pour l'Empire. Peut-être bien n'avait-il à s'en prendre qu'à lui de la désertion des fonctions publiques ; mais, en supposant qu'il eût conscience de ses fautes et de sa responsabilité, il ne s'en suivait pas qu'il dût accepter volontiers leurs fâcheuses conséquences. Dioclétien en sera réduit à faire inscrire d'office parmi les décurions jusqu'à des hommes notés d'infamie ; en attendant, Sévère venait de rendre une ordonnance qui y admettait les Juifs, en les dispensant des obligations contraires à leurs croyances. Vraisemblablement les chrétiens ne sollicitèrent et n'obtinrent jamais semblable privilège [4], qui eût

1. Duruy, *Hist. des Rom.*, VI, pp. 179 et s.
2. M. Aur., *Pensées*, passim ; textes cités au début du précédent chapitre.
3. Tel est le cas d'Apollonius de Thyane : Philostr., *Apoll.*, VIII, 22.
4. *Dig.*, L 2, 3, § 3 : Eis qui Iudaïcam superstitionem sequuntur, divi Severus et Antoninus honores adipisci permiserunt, sed et necessitates eis imposuerunt, qui superstitiones eorum non laederent. — Duruy, *Hist. des Rom.*, V, 128, n. 1, suppose que les dispositons de ce rescrit s'étendaient aux chrétiens : rien ne le prouve et, à défaut de la preuve absolue du contraire, nous avons

reconnu officiellement la légitimité de leur foi. Reste à savoir si, en tout état de cause, ils étaient disposés à aider l'État dans sa disette d'hommes publics.

Il y avait à envisager en l'espèce deux questions très différentes : était-il permis au chrétien d'occuper une fonction publique ? Ou, seulement, n'était-ce pas défendu ? La distinction était essentielle pour beaucoup de fidèles ; car les uns faisaient volontiers tout ce qui n'était pas absolument défendu, alors que les autres, plus rigoristes, ne voulaient faire que ce qui était expressément permis. Rien, dans les textes saints, ne pouvait constituer une indication précise. Personne, dans l'entourage du Maître, n'avait été à même de briguer les honneurs, ni même de les recevoir; tout au plus les préceptes généraux relatifs au détachement de la terre, semblaient-ils exclure de la vie chrétienne toute participation volontaire aux plus terrestres des préoccupations : celles du gouvernement. Mais la question fut certainement longue à se préciser, parce que le christianisme mit du temps à atteindre, au moins à pénétrer, les classes où se recrutaient les fonctionnaires. Longtemps même après qu'elle fut posée, elle ne reçut sans doute que des solutions individuelles. Peut-être la foi toucha-t-elle quelques hauts dignitaires dès le règne de Domitien, si, comme il est possible, il parvint alors à entrer jusque dans la famille impériale ; peut-être aussi, à la faveur de la protection occulte dont elle jouit sous Commode, arriva-t-elle à forcer la porte du Sénat. Mais les légendes qui se rapportent à ces épisodes de l'histoire du christianisme sont si peu certaines qu'il est impossible d'en rien conclure[1]. En tous cas, ces hommes qui furent, dit-on, saisis par la foi au milieu de leurs fonctions séculières, demeurèrent seuls juges du parti qu'ils eurent à prendre. Apollonius, selon la légende, est chrétien et demeure sénateur; il est vraisemblable qu'il cache sa religion, puisque c'est la dénonciation d'un esclave qui la fait connaître. Quant à Julius, il abandonne évidemment tout souci de sa dignité séculière dès qu'il croit, puisqu'il se hâte de distribuer ses biens aux pauvres et

au moins une indication dans ce fait qu'en réalité les fonctions des décurions demeurèrent incompatibles avec la qualité de chrétien. Voy. : Le Blant, *Les chrétiens dans la société civile*, p. 6, n. 3 et le *canon LVI* du concile d'Elvire (vers 300); Duchesne, *Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens*, p. 173. Les *Actes des Martyrs* fournissent également quelques indications dans le même sens, qui achèvent de me faire croire que la dispense accordée par Sévère ne le fut qu'aux Juifs, dont la religion était déjà reconnue par l'État : Le Blant, *Actes des Mart.*, sect. I, § 21, p. 67.

1. Sur la légende d'Apollonius, voy. Eus., *H. E.*, V, 21; Hieron., *De vir. ill.*, *Apollonius ;* Aubé, *Les chrét. dans l'Emp. rom.*, p. 32 et suiv. : Neumann, *Der röm. St.*, pp. 81 et suiv. — Sur le sénateur Julius : Aubé, *op. cit.*, p. 40 et suiv. ; Surius, *De probatissimis sanctorum vitis*, III, p, 162 (Éd. de Cologne).

qu'il professe hautement la foi chrétienne avec le désir de mourir pour elle [1]. Je n'avance pas ces deux exemples légendaires comme des faits, le second surtout étant fort sujet à caution ; je veux seulement établir que la question qui nous occupe, n'est réellement pas posée encore à l'époque de Commode, puisque la légende lui donne alors deux solutions si différentes. Saint Justin, développant cette pensée très chrétienne que le fidèle n'a pas d'ambition terrestre, se contente de dire : si nous désirions jouir des choses d'ici-bas, nous n'aurions qu'à taire notre nom pour éviter la mort [2]. Tout au plus pouvons-nous penser que, selon lui, le chrétien ne doit rien désirer des honneurs de ce monde et qu'en tous cas il ne doit jamais cacher sa qualité.

V. — A l'époque de Tertullien la question se posait au moins dans les provinces [3]; c'est sans aucun doute pour cela qu'il l'aborde, Pour trouver son opinion, il suffit d'ouvrir l'*Apologétique*. Puisque le chrétien regarde toujours vers le ciel, sa patrie véritable, les honneurs de la terre ne sont pas son affaire ; ne serait-ce que par modestie, il ne les recherche pas [4]. Les brigues qui se déroulent encore autour des charges honorifiques, ne sont pas seulement amusantes ; elles doivent faire honte au fidèle de reculer devant l'effort qui assurera son salut, alors que les candidats en font un si grand pour satisfaire leur vanité [5].

Mais, s'il ne doit rechercher ni les charges ni les honneurs, peut-il au moins les accepter et les exercer sans péché? Il le peut, à la condition de se maintenir pur de toute idolâtrie [6], par grâce divine ou par ruse, ainsi que le firent Joseph et Daniel. Reste à savoir s'il est possible à un magistrat romain d'éviter tout contact avec l'idolâtrie. Il ne doit, ni sacrifier aux dieux, ni fournir de victimes, ni entretenir les temples, ni leur assigner de revenu, ni donner de spectacle, pas plus à ses frais qu'aux frais de l'État, ni en présider que d'autres donneraient; il ne doit ni jurer, ni porter une loi qui puisse entraîner la mort, ni rendre une sentence qui puisse tuer un homme ou seulement diminuer son honneur; il ne peut ni torturer, ni incarcérer, ni, finalement, condamner per-

1. *Acta*, dans Surins.
2. Justin, I *Apol.*, 11.
3. Clém Alex., *Disc. aux gent.*, XI, 113, nous dit clairement qu'elle soulevait des débats entre les chrétiens ses contemporains.
4. *Apol.*, 38.
5. *De poenit.*, 11.
6. *De idol.*, 17 : ob omni specie idolatriae intactum ...aut gratia aliqua, aut astutia.

sonne [1]. Tant d'exigences rendent pratiquement impossible à un chrétien l'exercice d'aucune charge publique ; Tertullien le sait très bien [2] ; c'est pourquoi il ajoute tout aussitôt, en manière de conclusion, que toutes les *dignitates* et *potestates* de la terre sont des ennemies de Dieu [3] ; en conséquence, le chrétien doit les fuir et se préoccuper uniquement de son salut, qui suffit à ses soins [4]. Certains fidèles, se montraient disposés à accepter les charges publiques en alléguant des traditions de famille : Tertullien n'admet pas cette excuse [5] ; dans sa préoccupation égoïste de la vie future, il accepterait pleinement la conclusion d'un célèbre prélat de nos jours : « La question du salut est une affaire personnelle et peu importe que la cité en soit brisée [6] ». C'est l'individualisme chrétien nettement opposé à l'oubli de soi que pratiquait un Marc Aurèle, à l'effacement antique de l'individu devant l'État.

VI. — On comprend en somme assez bien qu'une telle abstention trouve son expression sous la plume d'un homme qui attend de jour en jour la fin du monde, qui la désire peut-être plus encore qu'il ne l'espère, d'un homme qui voit que les païens suffisent encore à peu près aux charges nécessaires, qui considère enfin que l'État ne l'y admettrait que contre des concessions de conscience aussi mortelles à l'âme qu'une abjuration [7]. Toutefois, il est hors de doute que, dès l'époque de Tertullien, il y avait des chrétiens dans les services civils, bien qu'il leur fût beaucoup plus difficile de s'y abstenir de toute participation directe à des cérémonies païennes qu'au camp, où l'obscurité du simple soldat favorisait bien des compromis et bien des réserves. En dehors de ces exceptions personnelles, sur le nombre desquelles notre incertitude

1. *De idol.*, 17.
2. *De idol.*, 17 : Si haec credibile est fieri posse.
3. *De idol.*, 18 : Alienas verum et inimicas Dei esse. Factus non in terris magistratus, sed in caelis.
4. *De pallio*, 5 : in me unicum negotium mihi est.
5. *De idol.*, 18.
6. Freppel, *Saint Cyprien*.
7. En dehors des quelques exemples cités plus haut et qui prouvent l'incompatibilité, au point de vue païen, des fonctions publiques et du christianisme, nous trouvons un renseignement curieux dans les *Actes* de Saint Dorymedon, membre de l'*ordo* de Synnade en Phrygie. Il est sommé de sacrifier et refuse ; alors le gouverneur se fait apporter l'album decurionum (τὸ βουλογράφιον) ; il en efface le nom du confesseur en disant : « Qu'il soit destitué de sa charge (ἀπόδουλος γενέσθω), puisqu'il refuse d'obéir aux princes qui l'en ont honoré (ἐτίμησαν). » Après quoi Dorymédon est mis en accusation comme un simple plébéien et son procès s'engage aussitôt. Voy. Le Blant, *Actes des Mart.*, Sect. I, § 21, p. 67.

demeure grande [1] et qui se multiplièrent au fur et à mesure que le christianisme pénétra mieux toutes les classes de la société [2], l'Église fut bien obligée d'envisager la question quand l'Empereur fut chrétien. Là encore la nécessité séculière prit le pas sur l'idéal primitif, qui semblait pourtant affirmer une incompatibilité irréductible entre la qualité de fidèle du Christ et celle d'homme au pouvoir [3]. D'ailleurs, l'expérience donna promptement naissance à une autre idée : les honneurs publics permettent à celui qui en est revêtu d'être utile à qui il veut; le chrétien magistrat peut donc être utile à ses frères et à sa foi et, dans ce cas, il doit accepter le pouvoir [4]. L'idéal fut maintenu, affirmé de nouveau à plusieurs reprises [5], mais il s'accompagna de restrictions de plus en plus

1. Nous n'avons, en effet, de renseignements que sur quelques-uns des chrétiens qui furent obligés de sortir de l'administration et allèrent, pour affirmer leur foi, jusqu'au martyre; nous ne savons naturellement rien sur ceux qui demeurèrent fonctionnaires. Il semble, par exemple, qu'il y eut d'assez bonne heure des chrétiens dans l'*officium* des magistrats ; mais nous ne connaissons que ceux qui firent un éclat sous l'influence de quelque violente impression : Le Blant, *Actes des Mart.*, sect. I, § 57, p. 132. On trouvera de bons exemples dans *Passio S. Genesii Arelat.*, II (Ruinart); *Acta SS. Marcelli, etc.* — Entre autres preuves hagiographiques de la présence de chrétiens dans l'administration, je citerai ce mot de la *Passio SS. Symphorosae, etc.*, III (Ruinart) : cuius corpus colligens, frater eius Eugenius, principalis curiae Tiburtinae in suburbana eiusdem civitatis sepelivit.

2. Peu avant la persécution de Dioclétien, il semble qu'il y ait bon nombre de chrétiens dans l'administration; *Acta SS. Sergii et Bacchi*, I (*Boll.*, 7 oct.) : Beatus quidem Sergius erat primicerius et princeps scholae gentilium, amicus imperatoris et multum apud eum habens fiduciam. C'est vrai ou pas vrai, mais c'est au moins la preuve que le rédacteur de ces *Acta* ne croyait pas la chose impossible.

3. Tolstoï, *Le salut est en vous*, p. 255 : « il est même grotesque de parler de chrétien au pouvoir. »

4. August., *Soliloq.*, I, 11, 18.

5. Orig., *C. Celse*, VIII, 73 et 75, affirme que le chrétien ne saurait gouverner que l'Église, sans mélange adultère avec les lois du siècle ; il ne se dérobe pas aux charges, comme le lui reproche Celse ; il se réserve pour une tâche plus haute : son rôle est d'aider au gouvernement du monde par ses prières : c'est sans doute ce qu'Origène appelle (*op. cit.*, IV, 81) « porter sa part des travaux nécessaires au salut de la cité » : τὰ χρήσιμα τῆς πολιτείας ἔργα πρὸς σωτηρίαν τῶν πόλεων. — La légende de Pontius, qui place son martyre vers le temps de Philippe l'Arabe, exprime bien cette répugnance du chrétien pour les fonctions publiques : le père de Pontius, sénateur, est mort : Post menses sex, apprehensus a militibus beatus Pontius et in curiam productus est, cui etiam locum patris sui nolenti et repugnanti designant. (*Vita et passio S. Pontii mart.*, VIII, ap. Baluze, *Miscell.*, I, p. 30.) Quand bien même les faits eux-mêmes ainsi relatés ne seraient pas matériellement exacts, il y aurait tout de même une indication utile à tirer de leur narration. L'intention s'affirme d'ailleurs au § XIV de cette même *passio* : Ecce quanta contulit Dominus Pontio famulo suo, ut ante omnes homines principes totius orbis Christo adquireret, et ipse, qui secundum saeculi dignitatem consul ad suffragia populi expetebatur, humanis spiritaliter consulens, lucem eis veritatis demonstraret. — Hieron., *Ep.*, XIV, 6 : Haereditatem exspectans saeculi, cohaeres Christi esse non poteris. — Ambros.,

nettes [1]. Toutes les concessions désirables furent faites, toutes les exceptions utiles autorisées par l'Église [2]; puis, l'heure vint où le rapport se renversant, ces exceptions devinrent la règle qui dut être observée sous la menace des peines ecclésiastiques. Longtemps encore après la date officielle du triomphe, l'État demeura hybride, païen par ses traditions et quelques-unes de ses pratiques, trop fortement enracinées pour être arrachées d'un seul effort; chrétien par sa volonté affirmée de l'être; mais le type du gouvernement chrétien n'était point fixé encore et ne devait l'être que par la pratique. C'est pourquoi les fidèles, qui furent magistrats sous les premiers Empereurs chrétiens, durent se plier à plus d'une exigence profane et l'Église sut apporter des tempéraments à ses rigueurs [3].

D'abord, elle admit les nécessités humaines de la magistrature : le droit pour les magistrats de frapper les coupables et même de les frapper du glaive [4], en attendant qu'elle les sollicitât elle-

De virgin., IX, 49 : Forum fugiendum, fugiendae plateae... Fugit enim (Christus) plateas, fugit conventus et strepitus fori. Évidemment cette indication ne se rapporte plus alors qu'au chrétien parfait.

1. Voyez déjà : Clém. Alex., *Pedag.*, III, 11, 78.

2. Le concile d'Elvire (vers 300) décida d'exclure les chrétiens magistrats de l'assemblée des fidèles pendant qu'ils seraient en charge. *Canon* LVI : Magistratus vero uno anno quo agit duumviratum prohibendum placet ut se ab ecclesia cohibeat. Le concile d'Arles, de 314, auquel assistaient plusieurs membres du concile d'Elvire, modifia les choses de la manière suivante par son *canon* VII : ...litteras accipiant ecclesiasticas communicatorias ita tamen ut in quibuscumque locis gesserint ab episcopo eiusdem loci cura illis agatur et cum coeperint contra disciplinam agere, tum demum a communione excludantur. C'est évidemment beaucoup plus libéral; mais l'édit de Milan, qui a été rendu entre les deux conciles (313), explique le progrès : Mansi, II, p. 15, et II, p. 471-472; Duchesne, *Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens*, p. 173. — La tradition maintint d'ailleurs l'exclusion des charges publiques pour les prêtres, sous peine de déposition : *Canons apost.*, LXXX et LXXXII, ap. Mansi, I, p. 46; et Eusèbe, *H. E.*, X, 7, 1 et s., nous rapporte que Constantin exempte le clergé de Carthage de toutes fonctions publiques, pour le laisser entièrement aux soins du culte. Saint Augustin, *Confess.*, IX, 8, 17, loue encore Evodius, officier impérial, d'avoir abandonné la *militia* du siècle pour celle de Dieu : relicta militia saeculari, accinctus in tua.

3. Voir la note précédente.

4. Nous entrevoyons déjà l'appel au bras séculier dans un mot de Saint Cyprien; il s'agit de l'hérésie de Fortunat et de Felicissime, qui prétendaient supprimer les épreuves de la pénitence pour les *lapsi;* après avoir montré à quel point ils pèchent, Cyprien ajoute : viderint laïci hoc quomodo curent : Cyprien, *Ep.*, LIX, 13, *Cornelio fr.* — Deux lettres de Saint Augustin, d'ailleurs célèbres, affirment nettement la nécessité de l'intervention des puissances séculières contre les hérétiques et les païens. Dans *Ep.*, II, 93, 10, il réclame contre les hérétiques l'exil et des peines sévères; il approuve, ou du moins il dit qu'on approuve généralement les lois contre les païens : elles vont jusqu'à la mort. De même dans *Ep.*, II, 100, au proconsul d'Afrique. — La plupart des complications, si graves, de l'affaire des Donatistes sont probablement sorties de ce désir qu'ont eu les orthodoxes de faire trancher la question par la force du bras séculier.

même de le faire pour son service et qu'elle invoquât le bras séculier contre ses ennemis ou ses fils insoumis. Sur ce point essentiel, l'Église faussa donc encore la doctrine vraiment évangélique ; mais elle eut une excuse, c'est qu'il lui fut impossible de vivre et de faire autrement. Ce lui fut un labeur assez rude que d'empêcher l'Empire chrétien de l'absorber toute, de se confondre complètement avec elle comme jadis avaient fait la vieille religion et l'État; elle se contenta donc de conserver la haute main sur la conscience des hommes au pouvoir et de garder les moyens de les transformer à l'occasion en auxiliaires ou en serviteurs. Ce résultat tout terrestre, qui lui donna parfois l'illusion de servir les intérêts du ciel et des âmes, la consola, jusqu'à l'oubli, des concessions profondes et des sacrifices douloureux qu'elle avait consentis pour l'atteindre.

VII. — Les raisons que Tertullien pouvait avoir de refuser à l'État le service militaire et le service civil ne valaient pas contre l'impôt. D'abord, il se trouvait dans l'*Évangile* un texte qui tranchait la question. Par hasard, elle avait été directement posée au Maître : il s'était alors fait présenter une pièce de monnaie et montrant l'image qu'elle portait, il avait dit en substance : Cette image est celle de César, rendez donc à César ce qui lui appartient [1]. Ailleurs, tout en avançant que cette obligation de l'impôt devait plutôt peser sur des étrangers que sur « les fils » du souverain, c'est-à-dire ses sujets, il avait affirmé qu'il payait le didrachme, ne fût-ce que pour ne scandaliser personne [2]. Diverses raisons fortifiaient cet exemple indiscutable. Le fait d'ouvrir sa bourse ne comportait en aucune manière idolâtrie, bien qu'au fond, pour un chrétien méticuleux, il dût être aussi grave de donner aux païens de l'argent qui favorisait leurs impiétés que d'en recevoir des impies ; mais le précepte de Jésus écartait cette subtilité ; et il était entendu que si les païens employaient mal l'impôt qu'on leur payait, le péché ne retombait que sur eux. D'autre part, le chrétien professait un détachement d'ici-bas qui lui devait rendre l'obligation de l'impôt très légère. Enfin, on se demande comment les fidèles auraient pu continuer à affirmer leur respect de l'autorité et du gouvernement s'ils avaient refusé de payer l'impôt. Aussi ne voyons-nous pas qu'ils le fassent jamais. Saint Justin, par exemple, se réfère simplement à l'*Évangile* et affirme que les chrétiens paieront toujours régulièrement [3].

1. Luc, XX, 20-26.
2. Math., XVII, 23 et s.
3. Justin, *I Apol.*, 17.

Il n'avait garde de ne pas le proclamer : la question d'argent étant déjà pour l'État assez intéressante pour qu'on pût espérer de lui quelque considération quand on payait bien.

Tertullien rapporte à son tour l'anecdote évangélique de la pièce de monnaie [1] et remarque que Saint Paul, après le Maître, a fait aux fidèles la recommandation d'acquitter scrupuleusement le *vectigal* et le *tributum* [2]. Aussi n'hésite-t-il pas lui-même : l'image de César, qui est sur la pièce de monnaie, appartenant à César, comme l'homme, image de Dieu, appartient à Dieu ; le chrétien doit rendre à l'un comme à l'autre ce qui leur revient, à Dieu son âme et à César son argent, s'il le demande [3]. Le chrétien paiera donc l'impôt et ne se plaindra jamais qu'il soit trop lourd ; il l'acquittera même avec une exactitude qui lui permettra de reprocher aux païens la mauvaise volonté et les tricheries qu'ils opposent à ce devoir nécessaire. Tertullien n'est pas fâché, en passant, d'accentuer une comparaison si favorable aux fidèles [4].

Je ne vois pas, d'ailleurs, que ceux-ci aient jamais, par la suite, fait d'opposition théorique à l'impôt. A peine pourrait-on supposer que le scrupule du mauvais emploi de l'argent chrétien troubla quelques consciences dans l'Église ; c'est seulement, je le répète, une supposition : je la fonderais sur la répétition, à diverses époques, du précepte : « Payez à César ce qui lui est dû [5] » ; mais peut-être, en le répétant, les Pères ont-ils simplement voulu mettre les fidèles en garde contre la tendance si humaine d'échapper à l'impôt et les forcer à conserver vis-à-vis de l'État la position excellente dans laquelle Jésus les avait mis ; plus tard, ils se préoccupèrent d'assurer à l'État chrétien le revenu indispensable.

VIII. — Ainsi Tertullien pense que le chrétien ne doit à l'Empire, ni son cœur, qui ne se partage pas, ni son sang qui appartient à Dieu, ni sa peine que son salut réclame toute : il ne lui doit que son argent. Quand Tertullien parle de rendre à César ce qui est à César, il n'entend que le *denarium* [6]. C'est peu et il ne l'ignore pas ; c'est pourquoi il condescend à y joindre quelques services rares et précieux que le chrétien seul est en état de rendre aux puissances séculières : il prie pour que Dieu répande sa grâce sur l'Empereur et sur l'Empire ; il prie pour apaiser les justes

1. *De idol.*, 15 ; *De fuga*, 12.
2. *Rom.*, XIII, 7, ap. *Scorp.*, 14.
3. *De idol.*, 15 ; *de fuga*, 12 ; *Apol.*, 42 ; *Scorp.*, 14.
4. *Apol.*, 42.
5. Clém. Alex., *Pedag.*, I, 1, 14 ; *Const. apost.*, II, 46 ; IV, 13 ; toujours fondés sur Luc, XX, 20, etc.
6. *Scorp.*, 14.

colères divines et en reculer les effets [1]; il chasse les démons malfaisants par ses exorcismes et, avec les démons, les maladies, les maux de toute sorte qu'ils engendrent. Quand il y a réussi, d'ailleurs, c'est Jupiter qui en reçoit des actions de grâce [2]. Pourtant Tertullien est bien sûr de son pouvoir, car il s'engage à faire expulser le démon du corps de n'importe quel possédé, soit disant inspiré des Dieux, par n'importe quel chrétien; consentant, si l'esprit ne s'enfuit pas en criant son nom, à ce que l'exorciste soit tué sur la place. Il n'y a point à parler de magie dans l'affaire : si les démons ainsi expulsés étaient des dieux, ils ne s'avoueraient pas démons et ne reculeraient pas devant les chrétiens [3]. Mais ceux-ci sont fils de la lumière : ils illuminent le monde parce qu'ils adorent et nomment le Dieu unique et souverain [4]; ils sont les régulateurs des mœurs, car, des marches de l'autel, ils proposent pour elles des remèdes plus utiles à la santé des cités et des empires que toutes les fonctions publiques réunies : ils font la guerre aux vices et aux défauts mortels que les lois n'atteignent pas [5]. Aussi le vrai dommage causé à la République, la véritable injustice dont on puisse insulter la cité, c'est la mise à mort d'un de ces justes, d'un de ces innocents [6].

Au point de vue strictement chrétien, c'est là une défense solide et Origène, par exemple, qui aura à justifier ses frères du reproche d'*ignavia*, ne fera guère que la reprendre [7]. Il soutiendra que les chrétiens n'abandonnent les préoccupations et les devoirs terre à terre du siècle que pour se consacrer tout entiers au salut de tous les hommes : c'est ce ministère nécessaire et juste qui est le leur ici-bas [8].

Quand il sera bien prouvé que le monde ne finit pas encore, l'Église s'arrangera pour vivre avec lui et pour faire matériellement contribuer les fidèles à sa vie : elle laissera tomber les idées trop rigoristes d'un Tertullien ou d'un Origène. Elle ne contestera pas leurs bonnes intentions; mais leur exagération, marchant de pair avec des hérésies caractérisées et très en dehors de la médiocrité commune, se condamnera par sa seule impossibilité. Il est néanmoins hors de doute que ces idées, même exagérées, étaient con-

1. *Apol.*, 30.
2. *Ad Scap.*, 4.
3. *Apol.*, 23.
4. *Adv. Prax.*, 13.
5. *De pallio*, 5.
6. *Apol.*, 44 : detrimentum reipublicae... iniuriam civitatis.
7. Voy. partic. : *C. Celse*, VIII, 73 et 74, où Origène nous représente les chrétiens en prière : ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πατρίδι ἡμῶν.
8. Orig., *C. Celse*, VIII, 75 : καὶ ἀναγκαίως ἅμα καὶ δικαίως ἡγούμενοι.

formes à l'idéal du premier christianisme. Au temps de Tertullien, elles trouvaient quelque écho chez ceux des fidèles qui gardaient dans la vie la plus complète conscience de leur foi et la soutenaient avec le plus de courage. Elles n'étaient pas pour plaire aux hommes prudents et politiques qui firent l'Église, mais elles devaient attirer l'attention du gouvernement et des païens réfléchis : l'ouvrage de Celse, qu'Origène prit la peine de réfuter, suffirait à établir que l'impression que l'un et les autres en ressentirent fut durable et profonde. Il me paraît évident que le *type* du chrétien tel qu'il fut, pour ainsi dire, officiellement imaginé par les païens du IIe et du IIIe siècle, fut conforme à celui que nous représentent les œuvres de Tertullien et les *Actes des martyrs*. Le contraire serait surprenant, car ce ne sont jamais ceux qui ne disent rien qui sont entendus et les chrétiens qui étaient décidés aux concessions avaient soin d'abord de se taire. Aussi les païens, contemporains de Sévère, eussent sans doute volontiers conclu comme jadis Celse : « Si tout le monde faisait comme vous, rien n'empêcherait que l'Empereur ne demeurât tout seul et sans aide et que la terre entière ne devînt la proie des barbares les moins policés et les plus grossiers [1]. » Aux yeux d'un homme comme Celse, Tertullien avait une âme d'anarchiste et nous-mêmes, en lui voyant aux lèvres la menace de quelque vaste incendie nocturne [2], nous ne pouvons nous défendre d'un rapprochement entre lui et les révoltés de nos jours, qui se révèlent de temps à autre par les terribles éclats de leur propagande « par le fait ». Il représente dans l'Église une tendance qui l'aurait tuée si elle y avait persisté, parce qu'à force de vouloir la détacher de la terre, elle l'en aurait complètement arrachée. Cette tendance était cependant trop d'accord avec le véritable esprit du christianisme pour disparaître tout à fait : aussi subsista-t-elle, mais, de bonne heure, elle ne se manifesta plus dans l'Église que sous la forme d'exceptions personnelles. Or, les vocations particulières, qui mènent au martyre ou au cloître, sont d'autant plus édifiantes qu'elles semblent plus difficiles à suivre, plus au-dessus de l'âme du commun des fidèles. L'Église les entoura toujours d'une considération particulière, dans laquelle il faut chercher une des origines du culte des saints; mais elle en usa en réalité comme d'une porte de sûreté, qui permit aux privilégiés de la foi de sortir du monde sans scandaliser ceux qui demeuraient. Les situations exceptionnelles, que ces vocations créent, se justifient d'ailleurs parfaitement par cette doctrine que la grâce est aux mains

1. Orig., *C. Celse*, VIII, 68.
2. *Apol.*, 37.

de Dieu et qu'il la répand avec plus ou moins d'abondance sur la tête de ses serviteurs; tous ne sont point également saints ici-bas; mais tous, dans les diverses conditions qu'ils y rencontrent, peuvent faire leur salut. Tertullien ne le croyait pas : l'Église l'affirma et c'est pourquoi l'Église vécut et devint une grande puissance séculière.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

L'opposition est nécessaire entre l'Empire, qui veut vivre et Tertullien, qui ne veut à aucun prix être distrait de son salut. — Un compromis s'établira plus tard ; mais le christianisme véritable en fera les frais.

En somme, Tertullien admet qu'il existe en ce monde deux républiques : l'une, la spirituelle, tient au ciel par son origine et ses lois, l'autre, la temporelle, l'Empire, divine aussi par son origine, est purement terrestre par sa législation. Vivant dans l'Empire romain, il ne parle que du gouvernement romain ; il serait Parthe qu'il parlerait exactement dans les mêmes termes du gouvernement de Parthie. L'Empire est — tel qu'il est — nécessaire à l'existence du monde, parce qu'il entre dans les desseins de Dieu qu'il en soit ainsi ; Tertullien ne nous donne pas, et peut-être ne se donne pas, d'autre raison pour expliquer un tel phénomène. Mais il arrive que les lois fondamentales de l'Empire sont en contradiction avec celles de la république céleste : celle-ci étant de beaucoup la plus élevée en dignité, le chrétien ne doit pas hésiter : il obéit aux lois divines, tout en protestant de son respect pour les autres et sans, d'ailleurs, chercher pourquoi Dieu maintient dans le monde des obligations si incompatibles. Tertullien conçoit très bien que ce monde soit gouverné, selon la volonté de Dieu, par une société de réprouvés, auxquels les chrétiens ne doivent pas se mêler, mais près desquels ils peuvent vivre, en s'efforçant d'entraver les efforts des démons qui possèdent les païens : le bien commun dépend du succès de cette lutte entre la foi et l'enfer. Les fidèles ne contribueront à la vie de l'Empire que de leur argent, de leur prière et de la puissance de la grâce divine qui est en eux. Sans doute — on a eu raison de le remarquer [1] — le christianisme ainsi compris, selon sa véritable logique et sa signification réelle, détruit l'État ; mais, cette conclusion, Tertullien ne la tire pas effectivement de sa doctrine, parce qu'il

1. Tolstoï, *Le salut est en vous*, p. 249.

peut se faire une réflexion très chrétienne et d'ailleurs naturelle de son temps : c'est qu'il y a bien assez de païens pour que les choses d'ici-bas suivent leur cours normal jusqu'au jour suprême, sans que les chrétiens s'en mêlent.

Reste à savoir si l'État pouvait admettre cette vie à l'écart d'un nombre chaque jour plus grand de ses citoyens. Le christianisme étant une religion très ouverte, par son seul développement, il devait fatalement faire périr l'Empire d'anémie, s'il demeurait ce que le voulait Tertullien. Or, celui-ci ne semble pas voir cette ultime conséquence de ses idées et il s'en va proclamant que le chrétien est inoffensif [1], parce qu'il ne cherche pas à détruire l'Empire, ou à lui nuire par des attaques directes ; parce qu'il ne répond à ses persécutions que par la résignation et la prière. Il affecte de ne pas comprendre, et peut-être ne comprend-il vraiment pas, que l'immobilité, qu'il prêche, que la fraternité avec les barbares, qu'il proclame, préparent à l'Empire une mort plus certaine que ne le feraient de violentes séditions chrétiennes. Les fidèles du Christ auraient réclamé seulement la liberté de conscience que l'Empire ne la leur aurait pas plus refusée qu'il ne l'avait refusée aux Juifs ; mais, avec Tertullien, ils réclamaient la liberté d'inaction, en y ajoutant encore le double privilège d'augmenter sans cesse le nombre des inactifs et, en allant les chercher au besoin par delà les frontières, d'établir entre eux des liens très étroits et très solides. Admettre une telle prétention eût été pour l'État romain se résoudre au suicide.

Si encore Tertullien avait conçu cette contradiction entre l'Église et l'Empire comme une incompatibilité temporaire et réductible dans l'avenir, on aurait pu, dès lors, songer à préparer le compromis qui fut fondé plus tard ; mais l'opposition qu'il affirme est, à ses yeux, radicale et définitive. L'idée d'un Empire chrétien ne se présente à sa pensée que pour en être immédiatement écartée : ce ne serait plus l'Empire. Un compromis ne saurait être, selon lui, qu'inutile en ce monde et nuisible dans l'autre. Puisque c'est Dieu qui a fait l'Empire, il faut laisser s'accomplir la volonté divine sans la troubler ; puis, à quoi bon essayer de changer ce qui va bientôt disparaître ? Enfin, la foi et le salut sont choses absolues, qui ne sauraient se plier aux concessions qui font les compromis. En toute tranquillité de conscience, Tertullien se retire de partout, parce qu'il trouve l'idolâtrie partout ; pour ce qui est de la vie de l'Empire, il se repose sur Dieu qui suffit à la soutenir. Malheureusement, cette interdiction de toute vie publique active, imposée au

1. *Apol.*, 3 : innocuus.

chrétien au nom du *jus divinum*, coïncidait avec un immense laisser aller de toutes choses, contre lequel le gouvernement des meilleurs empereurs s'efforçait en vain de lutter [1]. On a voulu soutenir que le christianisme n'a point contribué à tuer l'Empire, déjà condamné sans remède par ses propres maladies organiques, et que ce corps épuisé lui dut, au contraire, son dernier ressaut d'énergie [2]. Que le christianisme ait, en effet, tenté quelque chose dans ce sens après l'édit de Milan, c'est possible, — encore y aurait-il à dire — mais il est certain, en tous cas, qu'il ne l'a fait qu'après avoir affaibli pendant trois siècles ce qu'il essayait tardivement de fortifier. Les illusions du genre de celle qui nous arrête s'expliquent parce que, durant ces trois siècles, l'action débilitante du christianisme s'était toujours exercée, non par les mêmes moyens, mais dans le même sens que les vices organiques de l'Empire. Il n'est donc pas non plus surprenant qu'elle en ait précipité les effets ; pour n'avoir pas été, si l'on veut, systématique et complètement réfléchie, elle n'en a pas moins été funeste.

Et pourtant, au IVe siècle, la conception que s'était faite Tertullien du rôle et de l'attitude des chrétiens dans l'État était, en fait, abandonnée. L'Église, prudente et tenace, puissance de gouvernement s'il en fut jamais, était plus apte que de généreux polémistes à diriger la communauté chrétienne vers la vie : elle s'intéressait presque plus à la prospérité de cette communauté qu'au salut des individus qui la composaient, ou, du moins, elle ne jugeait point l'un incompatible avec l'autre. C'est cette différence de point de vue, entre elle et Tertullien, qui explique qu'elle ait fait ce que lui n'aurait jamais admis. Par une série de concessions de détail, nécessaires, inconscientes parfois, involontaires plus souvent encore, elle a assoupli et assagi le christianisme, pour le faire accepter de l'Empire et surtout pour lui faire accepter l'Empire ; elle a, de très bonne foi, subtilisé pour concilier les textes et les faits ; elle a enfin permis l'éclosion de ce que Tolstoï appelle justement et fortement un *christianisme nominal extérieur* [3]. C'est lui que l'Empire a adopté, lui qui a façonné la légende-type de Constantin, lui qui a connu les flamines chrétiens, lui qui est, pour ainsi dire, entré tout entier dans les formes de l'ancien culte,

1. La lutte est difficile, parce que, dans cette société aristocratique, les hautes classes se laissent séduire par des doctrines *romainement* très subversives ; voyez, par exemple, les singuliers conseils que Philostrate, l'intime de Julia Domna et qui écrit pour son cercle, met dans la bouche d'Apollonius de Thyane : il faut avoir le respect du sang humain et mieux vaudrait acheter la paix aux barbares que de le verser en faisant la guerre : Phil., *Apoll.*, II, 26.

2. Boissier, *Fin du pagan.*, II, pp. 339-385.

3. Tolstoï, *Le salut est en vous*, p. 249.

après l'avoir animé de ses dogmes, purifié de sa morale et débarrassé des cérémonies sanglantes[1]; c'est lui, enfin, qui a été toujours le christianisme politique, celui des États, celui des princes et souvent celui des prêtres. Mais ce n'est plus celui de Tertullien, ni celui de Jésus. Celui-là cependant n'est pas mort : il s'est prolongé sous l'autre; des hommes comme Origène ou Saint Jérôme l'ont parfois relevé, de leur parole et de leur exemple, jusqu'au niveau du christianisme officiel; mais jamais pour longtemps et jamais pour tout le monde, car, si l'Église n'osait le désavouer complètement, puisqu'il était enfermé dans le Livre révélé, elle sentait que s'en encombrer dans sa lutte pour l'existence, c'était se condamner à mort. La vie monastique l'a sauvée de l'esprit du christianisme primitif, comme la tradition et le symbolisme l'ont sauvée du texte. Dans les couvents, les âmes vraiment chrétiennes, celles qui voulaient suivre, dans sa lettre et selon sa divine pureté, la vraie doctrine de l'Évangile, ont trouvé le seul asile qui leur convenait. Tertullien était né pour la Thébaïde : il se serait réfugié dans ses retraites s'il avait vécu deux siècles plus tard, quitte à en sortir de temps en temps pour frapper de son fouet les vendeurs qui avaient reconquis le Temple et retourner ensuite à son désert, désespéré de l'inutilité de son effort, gémissant sur l'abandon de Dieu et la décadence de son Église.

1. Duchesne, *Le concile d'Elvire*, p. 166.

DEUXIÈME PARTIE

LA SOCIÉTÉ CIVILE

I. — LES PRINCIPES SOCIAUX

CHAPITRE VIII

LES FONDEMENTS DE LA SOCIÉTÉ ROMAINE. — LA RELIGION

I. Les principes et les problèmes sociaux à la fin du IIe siècle. — II. Le paganisme ; ses caractères au temps de Tertullien : le syncrétisme. — III. Comment les sceptiques, les Juifs et les chrétiens restent en dehors de ce syncrétisme; position particulière prise par les chrétiens; leurs doctrines et, spécialement, doctrine de Tertullien sur la religion romaine. — IV. L'esprit religieux du monde romain à l'époque de Tertullien; caractères sociaux du christianisme.

I. — A la fin du second siècle, la société romaine avait perdu la simplicité logique de la cité antique et les liens qui, jadis, unissaient avec tant de force la religion, la famille et la propriété, fondements premiers de l'État, s'étaient relâchés. Toutefois, il subsistait un ensemble de croyances ou de pratiques qui se retrouvaient à côté de chacun des actes principaux de la vie sociale ; les hommes se groupaient toujours en familles, qui se perpétuaient par le mariage ; enfin, la propriété, sous toutes ses formes, était répartie entre les hommes suivant le principe de la possession individuelle. Mais le temps avait obscurci les vieux rites et les vieux usages ; c'est pourquoi, à côté de l'antique répartition des hommes en *gentes* et en classes, s'étaient établies d'autres classifications. L'inégalité de richesse en était le fondement, que la coutume avait peu à peu régularisé et la jurisprudence, pour ainsi dire, légalisé : le riche et le pauvre n'avaient pas la même situation vis-à-vis de l'État et de sa justice [1]. D'autre part, la classe servile avait pris une très grande extension. Si la société romaine offrait un tel spectacle d'inégalité, c'est que l'effort social y était mal réparti, que les uns y supportaient tout le poids du labeur commun, alors que les autres en étaient complètement allégés ; c'est, autrement dit, que le travail y était mal organisé.

1. Duruy, *Mém. sur les honestiores et les humiliores.*

En définitive, nous nous trouvons en présence des problèmes qui sont le fonds et la matière même du socialisme. Nous en avons aujourd'hui écarté un, celui de la religion et résolu un autre, celui de l'esclavage ; ceux qui restent n'étaient pas posés par les anciens comme par nous et il nous faut y prendre garde. Pour ce qui regarde les chrétiens, nous rencontrons une autre difficulté ; on ne rêve de réforme sociale qu'à la condition de s'intéresser à ce qui se passe sur la terre et les frères en Christ faisaient effort pour ne s'intéresser qu'à ce qui se passait dans le ciel ; ils jugeaient les questions sociales indignes de leur souci et, s'ils y pensaient tout de même quelquefois, ils en parlaient le moins possible. Avant tout, admettaient-ils la notion préalable d'une société civile légitimement indépendante de leur propre communauté? Pouvaient-ils accepter la doctrine de Marc-Aurèle — celle de l'État romain — qui voulait que l'intérêt de l'individu, en se subordonnant à l'intérêt de la société tout entière, se confondît avec lui [1]? Pouvaient-ils même se sentir liés d'une solidarité sociale réelle avec les païens qui vivaient à côté d'eux dans l'Empire? En d'autres termes, avaient-ils l'impression d'être membres actifs et vivants de la société civile de l'Empire? D'abord, il est impossible à un chrétien d'admettre que l'intérêt de tous soit en même temps le sien dans la société païenne, vu que son intérêt à lui c'est de faire son salut, affaire toute personnelle. Tel serait sans doute aussi l'intérêt des païens et, si telle était leur préoccupation, son devoir serait de les aider autant qu'il serait en lui ; mais ils ont encore les yeux de l'intelligence obscurcis ; ils ne voient pas leur intérêt où il est, ils le voient au contraire où il n'est pas et ils croient l'atteindre en s'abandonnant à l'idolâtrie. Dès le moment qu'ils y tombent, le chrétien se sépare d'eux et, à la notion étatiste de la collectivité de l'effort humain et de sa cohérence nécessaire [2], il oppose la préoccupation égoïste et tout individuelle du salut. Il devient donc aisément cet *étranger du monde*, dont parle Marc-Aurèle et pour lequel l'Empereur philosophe a tant de mépris [3]. Aux yeux de Tertullien, il n'y a donc pas, à proprement parler, de société civile ; elle ne saurait préoccuper le chrétien, parce qu'elle repose toute sur la loi et que la loi, œuvre humaine, est souvent en contradiction avec les exigences de l'œuvre divine du salut [4]. Aussi bien ce n'est plus

1. M.-Aurèle, VI, 44 ; XI, 4.

2. M.-Aur., VII, 55 : τὸ μὲν οὖν προηγούμενον ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ τὸ κοινωνικόν ἐστι. Ailleurs, toujours VII, 55 : πρακτέον δὲ ἑκάστῳ τὸ ἑξῆς τῇ κατασκευῇ.

3. M. Aur., IV, 29 : ξένος κόσμου.

4. Voir plus haut le développement sur *la loi*, pp. 132 et s.

la solidarité sociale que le chrétien met en avant quand il se reconnaît des obligations envers son prochain, c'est la fraternité humaine. Elle peut entraîner des devoirs sérieux, d'autant plus que le chrétien la fortifie du précepte de la charité, mais elle ne suppose pas d'obligations civiles, pas même, à proprement parler, d'obligations sociales. D'ailleurs, au milieu de cette fraternité selon la nature, que le chrétien consent à partager avec les païens [1], il en conçoit une autre, plus étroite et plus intime, qui n'embrasse que les seuls fidèles : la véritable société, la seule, c'est la société chrétienne; c'est l'Église, qui a ses lois, et à laquelle le fidèle est lié par des obligations impérieuses [2].

Dieu nous a créés sociables, les chrétiens ne le nient pas, mais il nous a mis, en même temps, dans le cœur les principes de la justice, afin que nous puissions la rechercher [3]; la justice, c'est le christianisme et c'est pour la société chrétienne que nous sommes nés, car c'est en Christ qu'est le repos [4]. La solidarité humaine, les bons frères l'affirment, mais uniquement en vue de l'assistance mutuelle et de la charité, parce que, dès leur naissance, les hommes ont besoin les uns des autres [5]. Il n'est pourtant pas impossible de trouver, aux premiers siècles, des textes chrétiens qui semblent, *a priori*, supposer une acceptation de la vie sociale suivant la formule païenne; le plus net est d'Origène [6]. Il dit que peut-être Dieu a mis sous les yeux de l'homme les fourmis et les abeilles pour lui servir d'exemple et afin que leur contemplation lui apprenne à obéir aux puissances et à prendre sa part des travaux nécessaires à la vie de la cité [7]. Mais cette remarque n'a, pour ainsi dire, qu'une portée politique ; elle peut supposer que le chrétien est généralement tenu

1. *Apol.*, 39 : Fratres autem etiam vestri sumus iure naturae matris unius etsi vos parum homines quia mali fratres. — Ambros., *De Noe et arca*, XXVI, 94.

2. *Apol.*, 39. — Les textes chrétiens qui proclament la fraternité humaine accentuent d'ordinaire la restriction que j'y indique au point de réduire la fraternité aux seuls chrétiens, en ouvrant simplement à tous les hommes les portes de la foi. Voy. partic. Clém. Alex., *Strom.*, VII, 14, 86; *Inst. div.*, V, 15; et antérieurement à Tertullien, Justin, *Dial. c. Tryph.*, 134.

3. Clém. Alex., *Strom.*, I, 6, 34 : Φύσει δ' αὐ κοινωνικοὺς καὶ δικαίους ὁ θεὸς ἡμᾶς ἐδημιούργησεν.

4. Clém. Alex., *Strom.*, I, 5, 32.

5. Cette idée est particulièrement bien marquée par Lactance, *Inst. div.*, III, 23, 9 et s.; surtout VI, 10, 3 : Deus... hominem vero quia nudum fragilemque formavit... animal nos voluit esse sociale.

6. Orig., *C. Celse*, IV, 81 ; d'ailleurs, tous les textes que nous avons eu à examiner, à propos de l'obéissance aux puissances et du service de l'Empire, trouveraient logiquement leur place ici avec toutes les restrictions qu'ils comportent; nous avons vu combien Origène était particulièrement rigoriste.

7. Orig., *C. Celse*. loc. cit. : τὰ χρήσιμα τῆς πολιτείας ἔργα πρὸς σωτηρίαν τῶν πόλεων.

d'obéir à l'État et de le servir, mais toujours dans les limites fixées par la foi ; la part des charges publiques qu'il peut accepter n'est point celle de tout le monde et il ne s'agit point ici de la solidarité sociale affirmée par Marc-Aurèle [1]. Le chrétien échappe à cette solidarité, d'abord parce qu'il vaut mieux, selon lui, se fier à Dieu qu'aux hommes [2] ; ensuite parce que, son salut passant avant toute chose, il doit particulièrement redouter les obligations sociales, car c'est par elles surtout que l'homme est attaché à la terre. Les païens qui réfléchissaient ne s'y trompaient pas : il n'est pas impossible que Marc-Aurèle songe aux chrétiens quand il s'élève contre ceux qui désertent leur poste d'homme [3] et Celse sait ce qu'il dit lorsqu'il les engage à se retirer du monde, puisqu'ils ne veulent pas accepter les obligations communes.

II. — C'est par l'étude de la question religieuse qu'il nous faut commencer l'examen des problèmes sociaux, car c'est au nom d'une religion que les chrétiens se singularisent. Il est, d'autre part, impossible de rien comprendre à la position qu'ils prennent dans la société romaine si on ne prête d'abord quelque attention aux conceptions religieuses des païens [4]. Il convient d'en marquer non seulement les caractères généraux, mais encore la valeur sociale ; le christianisme n'est, en effet, qu'un des termes d'un problème religieux, moral et social très complexe, que nous ne pouvons résoudre qu'en déterminant aussi les autres termes.

On avait parfois vu dans la Cité antique des hommes sans foi religieuse, mais on n'avait jamais vu d'État sans dieux [5]. Les origines mêmes de la cité voulaient qu'il n'en fût pas autrement, car la cité, c'était la famille étendue et la famille n'avait, à l'origine, en dehors de la nécessité naturelle de la propagation de l'espèce, d'autre fondement que la religion. On pourrait même dire que la religion des vieux Aryas s'était précisée peu à peu, à la fois pour

1. M.-Aur., VII, 55.
2. *Adv. Marc*, II, 19.
3. M.-Aur., IV, 29.
4. Je ne prétends pas résumer en quelques pages tout ce qui peut être dit d'utile sur la religion païenne du second siècle, je me contente de fixer les points qui sont indispensables à l'établissement de mon développement ; pour le surplus, je renvoie aux ouvrages qui m'ont particulièrement guidé : F. de Coulanges, *La cité antique* ; Marquardt, *Le culte chez les Romains* ; Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins* ; Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*.
5. Athénagore, *Leg.*, 1, exprime cette idée très clairement en s'adressant à l'Empereur : « Vous et vos lois dites à tout le monde qu'il est impie et criminel de ne reconnaître aucuns dieux ; vous pensez qu'il est nécessaire que chacun ait ses dieux selon son choix, afin que la crainte qu'il en a le détourne du mal. »

affermir la famille et parce que la famille l'affermissait ; les cadres religieux s'étaient élargis en enfermant la ville après la *gens* et après la tribu, mais ils étaient demeurés, par la puissance de la tradition et l'inconsciente logique des choses, l'inébranlable armature de la cité primitive [1]. Longtemps après que la foi aux dieux poliades était morte, leur culte subsistait, parce qu'il avait la puissance d'un principe social, étant la raison d'être première de l'État. Au reste, il était dans la nature d'un tel culte de durer sans la foi : il exprimait primitivement, sous une forme concrétisée, la nécessité et la perpétuité de la vie de la famille, comme, plus tard, il symbolisa la vie de la cité. Sacrifier aux divinités poliades ne supposait donc pas nécessairement qu'on croyait à leur existence, mais simplement qu'on aimait la patrie, qu'on souhaitait sa prospérité et qu'on était prêt à lui rendre les biens et la vie qu'elle avait donnés. Dans cette religion de la famille et de la cité, il n'y avait pas de dogmes, pas de théologie, pas même de morale, à peine des préceptes qui ne se rapportaient qu'à des cérémonies rituelles (*sacra*). De ces *sacra*, les uns étaient affaire de famille, les autres affaire d'État, aucun affaire de conscience. Un Cicéron parlait officiellement avec un respect très pieux, et sans doute très sincère, des rites publics, dont la vertu le laissait certainement sceptique ; on pouvait même concevoir qu'un César, incrédule avéré et, selon nos idées, parfaitement impie, fût Grand Pontife et présidât solennellement à la religion romaine tout entière [2].

Étant donné que la vieille religion romaine demeure extérieure, on comprend très bien qu'il se soit accompli, dans la cité, un dédoublement entre la religion proprement dite, les *sacra privata* et *publica*, d'une part, et le sentiment religieux d'autre part. On comprend de même que ces deux parties de la religion, ailleurs indissolubles, aient, à Rome, évalué d'une allure inégale et même dans des sens différents ; on comprend enfin, qu'à un moment donné, le sentiment religieux ait pu sortir des cadres traditionnels, dans lesquels semblaient l'enfermer les rites privés et publics de la cité, pour chercher hors d'eux l'aliment qu'ils ne contenaient plus. Ce moment est venu à la fin du IIe et au commencement du IIIe siècle.

1. F. de Coulanges, *Cité ant.*, les premiers chapitres.

2. Il est essentiel de ne pas perdre cette idée de vue, si l'on veut saisir l'impossibilité d'intelligence réciproque qui se dressera entre les chrétiens et les magistrats romains ; pour les uns et pour les autres, les mêmes mots n'auront plus le même sens ; là où le magistrat ne verra que l'accomplissement d'une formalité civique utile, sérieuse, mais tout entière hors de la conscience, le chrétien verra un sacrilège, qui le souille en humiliant sa foi devant d'autres dieux que le sien.

Dès longtemps la religion de l'État avait dépassé la période de la foi et elle avait successivement subi les assauts de tous les scepticismes, depuis le temps où Ennius traduisait Evhémère. Pourtant elle avait vécu. D'abord les Romains étaient conservateurs des formes traditionnelles : ce que les ancêtres avaient cru pouvait n'être pas croyable, mais demeurait au moins respectable. En second lieu, au respect absolu, étroit, de ces rites, les ancêtres attachaient la faveur des dieux et ils soutenaient volontiers que la cité lui devait sa gloire ; on pouvait plaisanter en particulier sur cette naïve crédulité et s'égayer aux dépens des vieilles légendes, mais un bon citoyen se croyait tenu de leur garder en public une grande vénération. Au reste, la superstition, qui disparaît moins vite que la foi et s'arrange très bien de l'habitude machinale, maintint sans doute au cœur de plus d'un Romain de l'Empire, l'appréhension inconsciente de changer ce qui, en somme, avait jusqu'alors réussi à Rome. Peu d'hommes, sans doute, voyaient encore clairement que cette religion, vide pour eux, était le fondement véritable de la cité, mais la puissance du fait accompli et la logique de l'évolution romaine, si intimement liée à cette religion, s'imposaient aux plus irréfléchis avec une force suffisante pour que le respect civique des vieilles croyances s'en suivit naturellement.

Certes les sceptiques ne s'étaient point gênés pour bafouer les anciens dieux officiels [1] ; mais il est vraisemblable que leurs doctrines n'avaient guère entamé les masses populaires. Il est de même probable qu'ils n'essayèrent pas de les vulgariser, car il leur arriva souvent de répéter, après Polybe, que les fictions religieuses étaient utiles pour le peuple, afin de lui imposer quelque crainte et, du même coup, de le maintenir dans une salutaire contrainte [2]. Aux deux premiers siècles de l'Empire, les grands dieux n'avaient peut-être pas de nombreux fidèles dans les classes élevées ; en revanche, les petits en gardaient beaucoup parmi les petites gens et le culte des dieux des carrefours, celui des divinités protectrices des corporations, demeuraient florissants [3]. Enfin, la religion officielle, n'étant pas dogmatique, n'était point intolérante ; en exigeant pour elle-même le respect et la politesse en public, elle n'interdisait aux

1. Sans parler d'Ennius ni de Lucrèce, dont l'influence semble cependant grande au Ier siècle (Havet, *Le christ.*, II, p. 163), voy., Properce, *Eleg.*, III, XI ; Manilius, III, 36, etc. Lucien tout entier et partic. *Le dialogue des Dieux*, intégralement ; *L'Assemblée des Dieux*, *pass.* ; *Jupiter tragique*, *pass.* ; *Jupiter confondu*, not. 16 ; *Le Coq*, 24 ; *Sur les sacrifices*, 1 ; 4 ; 15 ; etc.

2. Renan, *Apôtres*, p. 341, donne les références essentielles.

3. Marquardt, *Culte*, I, p. 165.

citoyens l'accès d'aucune religion qui consentait à lui accorder ce minimum de déférence.

Depuis Auguste, un sérieux effort avait été tenté en vue de restaurer la vieille religion [1]; il avait été conduit, par la force des choses, suivant les vieilles habitudes religieuses de Rome, c'est-à-dire qu'il avait surtout consisté à restaurer des temples, à rétablir d'antiques collèges sacerdotaux, à faire revivre des rites oubliés ou délaissés. Mais Auguste et ses successeurs, même Tibère, même Domitien et surtout les Antonins, s'étaient attachés à cette œuvre avec une application qui affirmait leur désir de favoriser la renaissance d'un véritable et profond respect de la religion des ancêtres [2]. Cette tentative, menée avec beaucoup de suite, avait évidemment, dans leur intention commune, une portée politique plus encore qu'un sens religieux; elle renouait les liens trop relâchés qui devaient unir l'ancienne et la nouvelle cité, suivant le mode le plus historiquement logique : le retour aux *sacra* fondamentaux de l'État. Cependant, il est vraisemblable que quelques Empereurs, Auguste et Tibère, par exemple, quelques philosophes politiques, comme Sénèque, auraient souhaité autre chose qu'une restauration extérieure de la vieille religion; ils auraient désiré glisser un peu de foi sous ces cérémonies rétablies et suivies par ordre, afin de fonder sur elle une morale publique et privée [3]. Mais, outre que la foi ne se décrète pas, il y avait quelque chose de contradictoire à vouloir restaurer la vieille religion dans son intégrité et à modifier son caractère, comme c'était le faire que de la charger de préoccupation et de soins qu'elle n'avait jamais connus au temps de sa splendeur. C'est pourquoi la restauration officielle de la religion romaine demeura, aux deux premiers siècles, presque uniquement

1. Havet, *Le christ.*, II, pp. 163-165 ; 173-177.

2. Marquardt, *Culte*, I, p. 89 et n., réunit les textes les plus intéressants. — Auguste se vante dans l'inscription d'Ancyre d'avoir relevé 82 temples : *Mon. Anc.*, 4, 17; Tite-Live, IV, 20, 7, l'appelle d'ailleurs, templorum omnium conditorem aut restitutorem ; Tibère s'élève contre les superstitions étrangères qui altèrent la religion romaine : Suet., *Tib.*, 36; une inscription *C. I. L.*, VI, 934, donne à Vespasien un éloge analogue à celui que Tite-Live donne à Auguste : (Vespasiano) conservatori caerimoniarum publicarum et restitutori aedium sacrarum Sodales Titi. On a justement remarqué que Domitien, très porté à moraliser, aggrave encore le délit d'*impietas* en en faisant une espèce de crime de lése majesté romaine et impériale : Renan, *Evang.*, p. 291. Trajan, Hadrien, Antonin, sont également loués dans les inscriptions de leur zèle pour la restauration du vieux culte : Marquardt, *Culte*, loc. cit.

3. Boissier, *Relig. rom.*, I, p. 82 et s. ; Sénèque, *Ep.*, 95, 50 : Primus est deorum cultus deos credere... Hi nec dant malum nec habent : ceterum castigant quosdam et coercent... Vis deos propitiare, bonus esto. Satis illos coluit quisquis imitatus est. Il semble qu'il y ait comme un écho des mêmes préoccupations dans l'inscription du temple d'Esculape à Lambessa : Bonus intra melior exi. (*C. I. L.*, VIII, 2584.)

matérielle ; les aspirations qui faisaient désirer, consciemment par les uns, inconsciemment par les autres, que cette religion modifiât sa nature intime, allèrent, ainsi que nous le verrons, chercher leur satisfaction dans d'autres cultes.

A la fin du second siècle et au début du troisième, nous pouvons saisir les résultats de l'effort officiel. La vieille religion est debout tout entière [1], mais elle demeure enfermée dans les formes que lui avaient données le syncrétisme gréco-romain après la conquête de la Grèce par Rome. Tous les dieux, dont s'est successivement enrichi le Panthéon romain, ont leur part d'honneurs ; mais au-dessus de leur multitude, si nombreuse qu'elle excédait, au dire des plaisants, le chiffre des humains [2], les anciens grands dieux occupaient toujours la place privilégiée que leur gardait l'Empereur, Pontifex Maximus. Les fêtes religieuses célébrées dans la vieille Rome, les Lupercales, les Ambarvales, étaient toujours observées ; les vieux collèges eux-mêmes, celui des Saliens et celui des Arvales, dont la raison d'être n'apparaissait plus très nette, étaient cependant recrutés avec exactitude. De même n'avait-on point abandonné, ou avait-on restauré, les rites innombrables qui, jadis, mêlaient intimément la religion à tous les actes de la vie privée. Les Lares et les Pénates conservaient leur culte au foyer de la famille [3]. Au reste, c'est Eusèbe qui nous en fait la très juste remarque, Rome, en adoptant officiellement les divinités de l'étranger, avait atténué les trop grandes différences qui les séparaient de ses propres dieux ; elle les avait pour ainsi dire romanisées [4]. En somme, un observateur qui ne se serait attaché qu'à l'extérieur de la religion romaine, aurait pu croire que rien n'y était changé depuis la veille du jour où le scepticisme hellénique avait commencé à conquérir la Ville, car les Romains de la fin du second siècle croyaient se renfermer strictement dans les formes religieuses de leurs ancêtres.

Telle était donc l'apparence, mais le temps avait tout de même ruiné les vieilles croyances et il n'y avait plus, sans doute, que les hommes très ignorants et très grossiers à croire aux fictions poétiques dont les Grecs avaient enguirlandé l'histoire des dieux ; il n'y avait peut-être même que les chrétiens à les prendre au pied de la lettre et tous les païens qui mettaient quelque sérieux dans leur

1. Réville, *Relig. à Rome*, pp. 25-30.
2. Pétrone, *Sat.*, 13 : Utique nostra regio tam praesentibus plena est numinibus ut facilius possis Deum quam hominem invenire.
3. Réville, *op. cit.*, p. 29 ; Tert., *De resur. carn.*, 1 et *De testim. anim.*, 4, sur la persistance des rites funéraires.
4. Eus., *Praep. evangel.*, II, 8, 7.

religion faisaient très bien justice de ces fables [1]. Cependant, même épurée, la vieille religion ne pouvait satisfaire un sentiment religieux tant soit peu exigeant, car elle manquait d'idéal : en revanche, elle conservait tout entière sa valeur politique et sociale. Fortifiée par le culte des Empereurs, elle demeurait fondement premier de la société civile et politique : au début du IIIe siècle, on est Romain quand on donne aux *sacra* antiques, par lesquels les ancêtres croyaient avoir vaincu le monde, le respect qu'ils exigent [2] ; Tertullien le dit en termes explicites : on n'est pas Romain quand on n'adore pas les dieux romains [3]. « Chacun prend quand il s'agit des dieux et des croyances officielles un ton sérieux » [4], et l'État y veille parce que, en effet, c'est une affaire d'État [5].

Il nous est difficile de savoir ce que la pompe des cérémonies et les formules pieuses des inscriptions recouvrent de foi véritable. Toutefois, je suis porté à croire que les anciens dieux, débarrassés de leurs légendes inconvenantes, eurent, au début du IIIe siècle, leurs dévots sincères et assez nombreux. Arnobe, qui n'avait point intérêt à grossir leur importance, nous dit qu'il y avait, de son temps, des piétistes païens assez convaincus pour s'indigner de l'incrédulité étalée dans quelques œuvres de la littérature classique et pour demander que le sénat fît brûler le *De natura deorum* et le *De divinatione* en même temps que la Bible [6]. Cependant l'esprit

1. M. Decharme, *Mythol.*, Introd., p. VI et s. signale chez Pindare et Euripide des critiques de ces misérables inventions de poètes : ἀοιδῶν οἵδε δύστηνοι λόγοι (*Herc. fur.*, v. 1346 de Dindorf). L'esprit critique n'avait point disparu depuis lors ; voyez, par exemple, Properce, *Eleg.*, III, XI, 27 :

> Nam quid ego heroas quid raptem in crimina divos ?
> Juppiter infamat seque suamque domum.

Je ne cite point Lucien parce que son scepticisme railleur le rend suspect en la matière; mais, si nous en croyons Philostrate, *Apoll.*, V, 14 et 16, le dévot Apollonius s'élève, lui aussi, contre les fables poétiques de la mythologie et contre leur influence immorale; il s'efforce d'épurer les croyances et les pratiques : *Apoll.*, I, 2; IV, 19; 24; 40, etc. Ce que Philostrate fait dire à Apollonius était, sans nul doute, ce que pensait l'entourage de Julia Domna pour lequel il écrivait : Réville, *op. cit.*, p. 209 et s.

2. Tite-Live, VI, 41 : Parva sunt haec, sed parva ista non contemnendo maiores vestri maximam hanc rem fecerunt. Cicéron, *De har. resp.*, 9; Val. Max., I, 1, 8 : l'indulgence des dieux a toujours été assurée à Rome : quia numquam remotos ab exactissimo cultu caerimoniarum oculos habuisse nostra civitas existimanda est. Voy. de même : Min. Félix, *Octav.*, 25; Tert., *Apol.*, 25; Renan, *M. Aur.*, p. 351.

3. *Apol.*, 24 : Laedimus Romanos an Romani habemur qui non Romanorum deum colimus.

4. Renan, *Evang.*, p. 407 ; voy. partic. Apulée, *Florides*, I, 1 ; *De magia*, pass. et not. 41, 55, 56, 63.

5. *Dig.*, I, 30, 48, 19 et Paul, *Sent.*, V, 21, 2.

6. Arnobe, *Adv. nat.*, III, 7; Boissier, *Fin du pag.*, I, p. 361.

religieux était allé plus haut et plus loin que n'avait pu atteindre la restauration religieuse. Au commencement du IIIe siècle, le scepticisme est vaincu [1]. Ce n'est pas certes qu'il n'y ait que des croyants dans l'Empire ; nous avons la preuve du contraire [2] ; mais l'opinion générale qui, à la fin de la République, se détachait des préoccupations religieuses [3] et semblait y revenir vers l'époque d'Auguste [4], s'y donne maintenant tout entière [5]. Le IIIe siècle va être extrêmement dévot. Pourquoi ? Les raisons en sont complexes et multiples, assez pour qu'il nous soit difficile d'apprécier la part d'action de chacune d'elles.

On a dit [6] que la religion était devenue la seule préoccupation possible des âmes d'élite dans la société de ce temps, parce que la vie politique ne saurait leur offrir une nourriture suffisante, parce que la philosophie indépendante de toute religion était en décadence [7], parce que la philosophie dominante avait, au contraire, des tendances qui la disposaient à devenir religieuse [8], parce que la science n'était qu'un empirisme sans portée sérieuse, encombré de préjugés et de superstitions ridicules [9], parce que l'Orient mystique et le christianisme, chacun dans un sens, attiraient l'attention par

1. Réville, *op. cit.*, p. 17.

2. Il est vraisemblable que Lucien touche presque au IIIe siècle et, s'il se survit en quelque sorte à lui-même, puisqu'il meurt âgé d'environ quatre-vingts ans, il n'est pas sans avoir laissé des adeptes. Le nombre de ses écrits connus suffit à prouver leur succès. D'ailleurs Clém. d'Alex. nous parle quelque part (*Strom.*, VII, 15, 42) d'hommes qu'il appelle les δοξόσοφοι et qui s'imaginent avoir mis la main sur la vérité ; ils déclinent toute discussion avec les chrétiens, de peur d'être convaincus ; ils sont nombreux (ὧν πλῆθος οὐκ ὀλίγον) et il semble bien qu'ils ressemblent à ce que nous nommons les libres penseurs. Ailleurs (*Strom.*, VI, 1, 1) le même Clément entreprend de prouver aux philosophes que le véritable gnostique n'est pas un athée, d'où l'on peut sans doute conclure que la gnose menait au moins quelques individus à l'athéisme.

3. Réville, *op. cit.*, p. 28 et n., signale l'abandon ou, au moins, le discrédit des sacerdoces à la fin de la République.

4. Je crois, comme Havet, *Le christ.*, II, p. 163 et s., que le siècle d'Auguste a été assez dévot sinon très croyant : il en voit la preuve dans les poèmes de Virgile ; je la vois mieux encore dans la religiosité qu'affecte Tite-Live, lequel se met évidemment dans le ton du jour et sait qu'il plaira, non seulement à l'Empereur, mais aux lecteurs.

5. Réville, *op. cit.*, p. 127 et s.

6. Réville, *op. cit.*, p. 18.

7. M.-Aurèle peut être considéré comme le dernier des grands stoïciens et sa vie a affirmé l'impuissance politique de la doctrine qui a régné avec lui.

8. Réville, *op. cit.*, p. 135 et s.

9. Je reviendrai sur cette question à propos de la science, je renvoie cependant aux références suivantes qui suffisent à fonder l'opinion que j'avance : Aulu Gelle, *Noctes Att.*, IX, 4 ; Pline, *Hist. Nat. pass.* ; Censorinus, *De die Natali*, en entier ; Galien, *De sanitate tuenda* ; *De Diagn. ex insomniis. De humoribus* ; Lucien, *Eloge de la mouche*, 7 et 12. Et, du côté des chrétiens : Tatien, *Adv. Graec.*, 27 ; Tert., *De anima*, 51, *De pallio*, 3 ; Orig., *C. Celse*, IV, 57 ; etc.

leur propagande et poussaient les âmes de la force de leur exemple. Il est probable que toutes ces causes ont agi, une plus que l'autre, selon les individus ; toutefois, il en est une générale, qui semble avoir agi sur le plus grand nombre et plus que toutes les autres ; on pourrait l'appeler la faillite du bonheur humain : La société romaine avait épuisé tous les raffinements de la civilisation qu'elle avait engendrée ; elle s'en était blasée à force d'en jouir et, au milieu de son luxe, de ses opulences, de ses vices moraux et sociaux, elle dut supporter d'affreuses calamités, qui s'étendent, presque sans interruption, — pour ne parler que de la période qui intéresse notre sujet — de la mort de Marc-Aurèle à celle d'Alexandre Sévère. De telles tribulations, au milieu d'un tel raffinement, effaraient les esprits et les âmes et mettaient au cœur des hommes l'impression que leurs efforts étaient décidément impuissants à assurer le bonheur et la paix sur terre : il pouvait sembler naturel de les aller chercher ailleurs. Or, qui sort de la raison humaine et de la science humaine tombe dans l'inconnaissable ouvert à toutes les spéculations et à tous les rêves. Le IIIe siècle s'y jeta avec délices et rarement a-t-on vu un pareil chaos de croyances, de superstitions, d'aspirations élevées et de grossières pratiques, jamais, en même temps, plus d'invraisemblable crédulité et plus de vraie religion.

Les hommes d'alors sont donc des croyants, ils sont même des crédules, n'ayant guère d'autres moyens de limiter leur foi que ceux que leur donnait leur propre faculté de croire. On conçoit que des hommes puissent ne se préoccuper à aucun degré des questions religieuses, qu'ils y demeurent indifférents, au sens précis du terme, parce que réellement ils n'y pensent jamais. Beaucoup de nos contemporains vivent ainsi et, quand il leur faut prendre parti, ils penchent dans un sens ou dans l'autre, selon la nature des arguments qui se sont, sans qu'ils s'en doutent, accumulés en eux durant leur vie ; selon les idées et les impressions qui les ont environnés ; surtout selon la réduction qui s'en opère en eux sur le moment. C'est qu'ils ont normalement d'autres préoccupations, ou seulement d'autres occupations, qui masquent celles-là. A la fin du second siècle, la vie pouvait paraître si inutile et si misérable que la pensée devait presque nécessairement se reporter au-dessus et au-delà [1]. Quelques hommes instruits, convertis au christianisme, après avoir vécu dans le siècle, après avoir partagé ses aspirations et

1. Principium vitae obitus meditatio est (Vers attribué à Apulée, *fragm.* 20). C'est presque une pensée chrétienne dans la forme ; mais dans la forme seulement, car le chrétien songe à sa fin, dont il connaît très bien le sens et les suites ; Apulée médite sur ce que l'une et les autres peuvent bien être.

suivi ses tentatives pour arriver à la vérité, nous ont fait part de leur état d'âme [1]. L'impression que nous recevons de leurs confidences ne varie guère de l'un à l'autre. Ils ont tous l'âpre désir de la vérité et ils la cherchent avec ardeur. Quelle vérité ? Non pas celle qui leur expliquera le monde, ainsi que le voulaient faire les vieilles cosmogonies grecques, mais celle qui leur montrera la raison d'être de la vie et son sens moral, celle qui leur ouvrira les mystères de l'inconnaissable. Ils poursuivent leur recherche à travers tous les systèmes philosophiques ; la part de raison qu'ils trouvent en chacun d'eux ne les satisfait pas, car elle est impuissante à résoudre le suprême problème ; mais quand une circonstance quelconque les amène au christianisme, ils s'y plongent avec ivresse. Ils ont une capacité de foi extraordinaire et le christianisme ne demande que la foi : à qui la lui apporte, il offre une solution satisfaisante pour toutes les questions de métaphysique ou de morale; avec lui, plus d'hésitations, plus de discussions ni d'angoisses rationnelles, car, se plaçant en dehors de la raison, il échappe à son contrôle. Tous les contemporains de Saint Justin, de Tatien, de Tertullien ou de Saint Cyprien n'étaient pas aussi exigeants qu'eux; beaucoup se déclaraient satisfaits bien avant que d'arriver au christianisme et n'avaient point occasion d'y arriver. Beaucoup aussi n'éprouvaient pas, à ce degré, le besoin d'un repos absolu de leur désir de foi et de leur ardeur d'espérance; mais il est certain que tous, ou presque tous ceux que nous pouvons deviner, nous paraissent agités de désirs analogues et d'aspirations semblables; il n'est guère à varier avec les individus que l'intensité de la recherche et l'exigence de l'âme. Un Apulée se contente d'être un dévot de tous les cultes, par crainte de laisser échapper le meilleur et il se fait initier à tous les mystères, pour embrasser le plus possible de l'inconnu [2]. Un Galien fuit la discussion rationnelle sur les questions religieuses; il se réfugie dans une foi imprécise, mais

1. Voy. particulièrement Justin, *Dial. c. Tryph.*, 2 et 3. Il a suivi successivement l'enseignement des grandes écoles philosophiques; il cherche Dieu : τοῦτο γὰρ τέλος τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας — et il s'est retiré dans la solitude, pour y mûrir ses idées, quand il rencontre un vieillard qui lui ruine ses convictions platoniciennes et l'initie à la connaissance des Écritures. — Tatien, *Adv. Graec.*, 29, est aussi à la recherche de la vérité quand il lui tombe entre les mains quelques vieux livres qui le gagnent par leur simplicité et leur clarté. — Cyprien, *Ep. ad Donat.*, 5, se représente comme errant dans la nuit profonde, incertain du sens de sa vie, cherchant la vérité et la lumière. — Tertullien n'insiste nulle part sur cette période de son existence; mais il est aisé de deviner, par l'ensemble de ses écrits, qu'elle dût être semblable à celle de Justin, de Tatien et de Cyprien.

2. Apulée, *Apol.* : Sacrorum pleraque initia in Graecia participavi... multiiuga sacra et plurimos ritus et varias caerimonias, studio veri et officio erga deos didici.

absolue, en un Dieu ordonnateur du monde [1]. Un Elien, esprit superficiel et médiocre, se contente de maudir les impies et les Épicuriens [2], tout comme Alexandre d'Abonotique, qui, il est vrai, complétait son anathème en l'étendant aussi aux chrétiens [3]. Enfin un Plotin, esprit spéculatif et évidemment très ample, évolue lui aussi vers la piété, vers les aspirations sentimentales de la foi ; la considération publique, celle des femmes surtout, l'en récompense, comme elle accompagnait Apulée [4]. Il est très vrai de dire qu'en ce temps là chacun a sa religion [5], chacun se la faisant à sa taille, mais il n'est pas moins vrai d'affirmer que, sous des formes plus ou moins différentes, l'immense majorité des hommes tend à la dévotion. Apulée, qui semble incarner très bien l'esprit religieux. presque les passions religieuses de ses contemporains [6], suffirait à nous en fournir la preuve, par sa seule *Apologie*. On en peut voir une autre démonstration dans le nombre des temples, dans la multiplicité de sacrifices, qui vont parfois jusqu'à l'homicide [7].

Il est certain que ce qui nous frappe d'abord, quand nous parcourons les documents que le IIIe siècle nous a laissés, c'est l'extraordinaire surabondance des superstitions qui s'y épanouissent [8] ; il ne faut pas nécessairement voir dans ce fait l'indice de beaucoup de religion, mais au moins prouve-t-il un certain esprit religieux ; et, en effet, les exagérations de piété, auxquelles ces superstitions conduisaient leurs fidèles, frappaient d'étonnement les chrétiens eux-mêmes [9]. L'heure n'était plus où Sénèque écrivait : « Je sais que l'impossible n'arrive pas et que ce qui est possible n'a rien de miraculeux [10]. » Tout le monde croit aux miracles, les païens comme les chrétiens, et chacun invoque le surnaturel visible pour fonder sa foi. Rien ne prouve mieux l'absence de tout esprit scientifique que cette enfantine manière de concevoir l'intervention de

1. Galien, *De usu partium*, III, 10 ; Réville, *op. cit.*, p. 128.
2. Elien, *Hist. var.*, frag., 31. ; Réville, *op. cit.*, p. 128.
3. Lucien, *Alex.*, 38.
4. Porphyre, *De vita Plot.*, 9 ; Réville, *op. cit.*, p. 128.
5. Réville, *op. cit.*, p. 129.
6. Apulée, *Florides*, I, frag. I ; *Apol.* ; texte cité n. 1 ; voyez également l'*Alexandre* de Lucien, tout entier, not. 23 ; 44 ; 45 et s. — On y trouvera une curieuse impression de l'esprit religieux d'un grand nombre d'individus du second siècle. Il ne faut cependant pas oublier que l'*Alexandre* est un pamphlet très violent.
7. Réville, *op. cit.*, p. 130.
8. Réville, *op. cit.*, pp. 130 et s.
9. Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, X, 91, nous décrit les macérations des piétistes païens et conclut, d'une manière assez inattendue, que tout cela prouve simplement que les temples des idoles ont été primitivement des tombeaux ou des prisons : τάφους τινὰς ἤ δεσμωτήρια.
10. Sénèque, *Controv.*, I, III, 79, cité par Havet, *op. cit.*, II, p. 163.

la divinité dans les affaires humaines [1]. Chacun croit à ses propres miracles et même à ceux des autres, seulement, rapportant à la divinité bienveillante les prodiges qu'il prétend provoquer, chacun attribue aux divinités malveillantes tous ceux dont se vantent ses rivaux [2]. Cette superstition générale a une immédiate conséquence : qui croit aux miracles croit aux moyens de les provoquer, c'est pourquoi jamais arts magiques et sciences occultes n'ont eu tant de dévots et tant d'adeptes [3]. Tous, et sous toutes leurs formes, sont cultivés ; si les supercheries des charlatans de carrefour ne doivent séduire que les hommes grossiers, les artifices plus relevés et peut-être sincères de tel ou tel mage, impressionnent jusqu'aux esprits sérieux. A des degrés divers, tout le monde — ou à peu près — croit à la domination du miracle sur la nature, depuis l'obscur admirateur d'Alexandre d'Abonotique, jusqu'à Plotin, en passant par Plutarque [4]. On ne saurait s'imaginer quelle place la divination [5], la magie et la sorcellerie tiennent dans les préoccupations

1. Je n'ai pas besoin d'insister sur la foi chrétienne au miracle ; sur la foi païenne, voy. partic. Apulée, *Metam.*, XI, qui met dans la bouche du prêtre d'Isis, sous les yeux duquel un miracle de la déesse vient de s'accomplir, cette phrase toute chrétienne : Videant irreligiosi ; videant et errorem suam recognoscant. Un peu plus bas, le héros du roman, Lucius, faisant allusion aux mystères d'Isis auxquels il est initié, ajoute : Igitur audi : sed crede quae vera sunt.

2. C'est le perpétuel argument chrétien ; voy. particul. : Justin, *Dial. c. Tryph.*, 85 et 105 ; Tertul., *Apol.*, 35 ; Orig., *C. Celse*, I, 24 ; I, 59 ; V, 45 ; VI, 41 ; VIII, 68 ; Lact., *Inst. div.*, II, 16, 1 ; August., *De civ. Dei.* XVIII, 53, 2 ; *Confess.*, IV, 2, 3.— Les *Philosophumena*, IV, en entier, contiennent une curieuse énumération des diverses espèces de magiciens et astrologues, donnent quelques renseignements sommaires sur leurs procédés et s'efforcent de démontrer l'inanité de leur science ; cet effort, à lui seul, est déjà caractéristique. — Au reste, les païens retournent souvent contre les chrétiens l'accusation de faire appel aux arts maudits pour accomplir leurs miracles : L'*Évangile de Nicodème* nous montre les Juifs préoccupés de persuader à Pilate que Jésus est un magicien : Orig. *C. Celse*, I, 6 ; VII, 67, est l'écho d'imputations païennes analogues ; S. Augustin, *De consensu Evangelistarum*, I, 9, 14 ; X, 15-16, nous dit même que les païens croyaient que Jésus avait composé des livres de magie et, en effet, selon Celse, le Christ était un magicien, qui avait appris les sciences occultes en Égypte. (Orig., *C. Celse*, I, 46.) — Les *Actes des Martyrs* nous prouvent que la réputation du Maître, à ce point de vue, s'étendait à tous ses fidèles ; je me contente de quelques exemples : *Pass. SS. Perpet. Felic.*, *etc.*, XVI (Ruinart) : on craint que les chrétiens ne s'échappent de prison par quelque sortilège ; *Acta S. Achatii*, V (Ruinart) : le *consularis* accuse les inculpés d'être *magi ;* dans la *Passio SS. Firmi et Rustici*, II (Ruinart), le peuple crie : tolle magos, tolle maleficos !

3. Réville, *op. cit.*, pp. 138 et s. ; Marquardt, *Culte*, I, pp. 111 et s. ; Duruy, *Hist. des Rom.*, VI, p. 86 ; Renan, *S. Paul*, p. 25 ; *Antéchrist*, p. 28 ; Monceaux, *Les Africains*, p. 147 ; Boissier, *L'Afrique rom.*, p. 158 ; — Philostr., *Apoll.*, VII, 39 ; Tert., *Apol.*, 35.

4. Réville, *op. cit.*, pp. 130 et s. ; Apulée, *passim*, not. *Métam.*, I et II ; Suet., *Claude*, 37.

5. Voy. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, t. IV, Paris, 1879 ; du même, *L'astrologie dans le monde romain*, *Rev. hist.*, nov.-déc., 1897.

des hommes de ce temps [1] : ils croient en elle et ils en ont peur [2]; ils y vont puiser l'explication de tout ce qu'ils ne comprennent pas autour d'eux, ils lui demandent l'accomplissement de leurs désirs [3]; ils se jettent réciproquement à la tête l'accusation de tremper [4] dans ses pratiques et l'épouvante, que les redoutables secrets leur causent, court de l'Empereur [5] à l'esclave qui va consulter le *mathematicus* des bas quartiers [6]. Il est très rare que nous rencontrions une négation nette de la puissance de la magie, surtout chez ceux qui la combattent le plus énergiquement [7].

Ces pratiques, qui nous semblent si puériles, nous révèlent pourtant un sentiment sérieux; les hommes croient aux miracles et à la puissance des charmes magiques, parce qu'ils sont profondément

1. Voyez, parmi les écrits chrétiens particulièrement caractéristiques à ce point de vue, les apocryphes évangéliques, notamment l'*Évangile de l'enfance* et l'*Évangile de Thomas l'Israélite*.

2. Les hommes les plus sérieux s'y laissent prendre. Lucien, *Alex.*, 48, sur la tolérance de M.-Aurèle pour cet Alexandre d'Abonotique; voyez également : Spartien, *Sev.*, 3, 8 et s.; Lampride, *Alex.*, 4, sur Septime et Alexandre Sévère.

3. Juvenal, *Sat.*, VI, sur les femmes.

4. Voy. l'*Apol.* d'Apulée en entier; Philostr., *Apoll.*, VII, 11; Monceaux, *op. cit.*, pp. 290 et s.

5. Paul, *Sent.*, V, 23, 17 : Magicae artis conscios summo supplicio adfici placuit, id est bestiis obiici aut cruci suffigi. Ipsi autem magi, vivi exuruntur. *Sent.*, V, 38, 18 : Libros magicae artis apud se neminem habere licet. Quand on en découvrira, on les brûlera : si leur détenteur est *honestior*, il sera relégué dans une île; s'il est *humilior*, il aura la tête tranchée. — Justin, I *Apol.*, 44, nous dit, d'ailleurs, que la peine de mort est portée contre les lecteurs des livres sibyllins. — Celse avait composé un ouvrage contre les magiciens : Lucien, *Alex.*, 21. Il est utile de ne point oublier tout cela pour comprendre le sens et l'allure de maint procès chrétien.

6. Sur ces *mathematici*, Chaldéens pour la plupart, voy. Marquardt, *Culte*, I, p. 113 et n.

7. Je ne vois guère que Lucien qui semble dégagé de toute superstition à ce sujet. Philostrate, qui se prononce hautement contre ces niaiseries magiques (*Apoll.*, VII, 39), ne parait pas en être aussi complètement détaché qu'il voudrait le faire croire et sa démonologie effrénée en est la preuve. (*Apoll.*, III, 38; IV, 10; IV, 20.) Marc-Aurèle lui-même, qui remercie Diognète de l'avoir mis en garde contre les jongleurs et les goètes (*Pensées*, I, 6), verse cependant dans les superstitions courantes sur les oracles et les songes prophétiques. (IX, 27.) Est-ce que S. Augustin n'aura pas quelque penchant pour l'astrologie? *Confess.*, VII, 6, 8. — Malgré les anathèmes libéralement lancés par les docteurs contre les arts magiques, les chrétiens eurent du mal à les abandonner tout à fait. (*Didaché*, III, 4; Tert., *Apol.*, 35; *Conc. Laod.*, XXXVI, ap. Mansi, II, p. 570. — Ces trois références, à titre d'exemple et d'indication chronologique.) Tout ce que l'Église put faire, fut de dériver la croyance à la magie et de substituer aux vieilles formules magiques des versets de l'Écriture. (Le Blant, *Rev. arch.*, 1894, II, p. 8. — Le Blant, *Pierres gravées*, p. 129.) Cependant, d'après M. Amelineau, *Le christ. chez les anciens Coptes*, ap. *Rev. de l'hist. des Relig.*, XIV, p. 344, il semble que les moines coptes, gardant confiance dans les pratiques magiques, aient conservé les vieilles formules à côté des textes sacrés, employés, pour ainsi dire, dans un sens magique.

préoccupés de ce qui se peut passer à côté, en dehors ou au-delà de la vie humaine. On a très justement remarqué [1] que la croyance à la vie future, vague et grossièrement formulée dans la mythologie classique, était demeurée vivace dans le peuple. A la fin du IIe siècle, le scepticisme que Sénèque exprimait dans *Les Troyennes* [2] a fait son temps et ce ne sont plus seulement les ignorants et les simples, dont le pauvre être proteste inconsciemment contre l'anéantissement et prétend se survivre éternellement, ce sont les philosophes eux-mêmes qui affirment la survivance et qui la prêchent [3]. Les sceptiques absolus sont certainement très rares [4]; en revanche, la sincérité et la généralité de la croyance à la vie future nous est affirmée et par les écrits contemporains et par les inscriptions [5].

Tout naturellement, les hommes en viennent à se dire que, pour mériter ici-bas l'exception divine qu'est le miracle et s'assurer dans la vie future un sort convenable, il faut se montrer digne de la faveur des dieux. C'est ainsi qu'une préoccupation morale s'adjoint au sentiment religieux : le monde païen commence à comprendre ce que nous nommons la *sainteté* [6]; il n'est pas pour les princes de louange plus haute que celle qu'implique l'épithète de *pius* et même de *sanctus* [7]. Le problème du mal se pose devant la conscience religieuse des païens dans sa redoutable complexité et cette idée s'affirme qu'une certaine pureté morale est nécessaire pour communiquer avec les dieux [8]. C'est comme une ébauche de la doctrine chrétienne du péché, de la pénitence et de la purification [9]. Ce mouvement si semblable au christianisme, au moins

1. Réville, *op. cit.*, p. 144.
2. Sen., *Troy.*, II, 401 :

> Quæris quo iaceas post obitum loco?
> Quo non nata iacent.
> Tempus nos avidum devorat, et chaos.
> Mors individua est noxia corpori,
> Nec parcens animae.

3. Réville, *op. cit.*, p. 146 et n.
4. Réville, *op. cit.*, pp. 146-147.
5. Réville, *op. cit.*, p. 147 et n.
6. Réville, *op. cit.*, p. 150 et le ch. IX, 11 en entier, pp. 268 et s., sur l'idéal religieux d'Alex. Sévère.
7. Réville, *op. cit.*, p. 150, n. 3, signale un assez grand nombre d'inscriptions où les princes reçoivent le surnom de *sanctissimi*, *religiosissimi*; Ex. : *C. I. L.*, II, nº 3413; III, 4413; VIII, 9015. Duruy, *Hist. des Rom.*, VI, p. 122, insiste justement sur le sens désormais moderne de *sanctus*.
8. Réville, *op. cit.*, pp. 152-153. — Voy. particul. tout le chap. VII de la *Vie d'Apollonius*, en n'oubliant pas que Philostrate est le porte parole de tout un cénacle intéressant et considérable.
9. Voy. Clém. Alex., *Disc. aux gent.*, X, 91, sur les piétistes païens qui paraissent en public avec une chevelure négligée, des vêtements en lambeaux et couverts de poussière; Tert., *De monog.*, 17, sur la chasteté de quelques

par ses tendances, que le christianisme semble parfois n'être que son expression la plus complète, ce mouvement, dis-je, mène quelques esprits, à la fois logiques et épris de pureté, droit à l'ascétisme, tout comme le désir de se rapprocher de l'idéal évangélique poussera quelques chrétiens dans la solitude et plus tard dans les cloîtres [1].

L'ancienne religion romaine était incapable de donner satisfaction à un semblable sentiment religieux. Les hommes remédièrent à cet inconvénient primordial de diverses manières. D'abord, ils juxtaposèrent aux pratiques traditionnelles un certain nombre d'idées morales, qui étaient absentes de la vieille religion. Sans préciser la personnalité morale de chaque Dieu, on se prit à parler des Dieux comme d'êtres pénétrés de justice et de pureté [2]; on mit, sous les antiques formules du rituel, des obligations morales qu'elles n'avaient jamais réellement contenues. Tel est, par exemple, le sens de la prédication d'Apollonius de Thyane, si nous en croyons son biographe; tel est également le sens des préoccupations de cet entourage élégant de Julia Domna, pour lequel écrivait Philostrate [3]. Apollonius veut certes maintenir les vieux cultes, mais il prétend les épurer, les débarrasser des superstitions qui les altèrent et les rendent immoraux; il désire aussi améliorer les hommes, les amener à être purs et justes [4]. Les inscriptions du IIIe siècle attribuent la pureté et la sainteté à des dieux qui, parfois, ne semblent guère faits pour de semblables vertus [5]; mais le caractère vague des vieilles divinités romaines et l'élasticité de la conception qu'en avaient les hommes, se prêtaient à cette addition de qualités nouvelles, dont l'attribution demeurait également vague. Ce n'était pas se compromettre beaucoup que d'affirmer que les dieux étaient justes et purs et que, pour leur complaire, il fallait chercher à leur ressembler : à la condition de ne point nommer Vénus et Priape mal à propos, tout était pour le mieux [6].

Toutefois, s'il était possible de donner ainsi à la religion romaine

collèges de prêtresses païennes; *C. I. L.*, VI, nos 510 et 710, relatifs à des purifications mithriaques. Réville, *op. cit.*, pp. 154, 155, 156 et n.

1. Réville, *op. cit.*, pp. 157-158. Voy. partie. Philostr., *Apoll.*, III et VI; Eunape, *Vita Porphyri*, pp. 456 et 457 de l'éd. Didot; Porph., *Vita Plotini*, 1 et 7. Apollonius est un véritable ascète pèlerin. (Phil., *Apoll.*, not. IV, 34.)

2. Renan, *Apôtres*, p. 354 et s.; Réville, *op. cit.*, p. 156.

3. Réville, *op. cit.*, p. 210.

4. Phil, *Apoll.*, V, 14; V, 16.

5. *C. I. L.*, VIII, 7956, à Attis; 8434, à Saturne; 8203 et 9401, à la Mère des dieux, etc.

6. Alex. Sévère, âme très élevée et très pure, quoique païen convaincu, ajoute au culte de ses dieux purifiés celui des saints païens : Réville, *op. cit.*, pp. 276 et s.

une certaine valeur morale, s'il était même possible de lui fabriquer une espèce de théologie [1], il était plus difficile de la rendre mystique, car le mysticisme, qui hantait l'esprit des hommes à la fin du IIe siècle, répugnait profondément à sa nature juridique et impersonnelle. Cependant, de même qu'on avait trouvé le moyen de développer dans un sens moral certaines formules vagues des vieux rites, on trouva celui de développer dans un sens mystique certaines parties des vieux mythes, demeurées en eux obscures et indéterminées ; je veux parler surtout du culte des Démons et des Génies, du culte des *Junones* pour les femmes.

La croyance aux Génies n'était pas neuve ; il semble même qu'elle se trouve aux origines de la foi italiote [2] ; mais, dans l'ancienne religion, elle avait conservé ce caractère d'indécision auquel n'échappait même pas la personne des dieux. Sur les obscures conceptions dans lesquelles Génies, Manes, Lares et Pénates occupaient des places sans doute assez peu distinctes, même dans l'esprit de leurs adorateurs, étaient venues se greffer, par syncrétisme, toutes les conceptions plus ou moins analogues de la religion et même de la philosophie des Grecs [3]. Les écrivains de l'empire, Plutarque, Censorinus, Apulée, Saint Augustin, fondé sur Varron, et Ammien Marcellin, par exemple, nous donnent sur les Génies des aperçus assez différents [4] et il ne semble pas que les hommes du IIIe siècle aient eu, à ce sujet, moins d'incertitudes que nous [5]. Ils ne se sont jamais nettement expliqués sur la question de savoir si les Génies étaient des Dieux ou des êtres intermédiaires entre les Dieux et les hommes ; s'ils étaient inséparables des personnes humaines ou divines auxquelles ils étaient attachés, ou bien s'ils en étaient, au contraire, tout à fait distincts [6]. On ima-

1. Cette théologie essaya, en effet, de se constituer, mais nous ne la pénétrons un peu que par des ouvrages très postérieurs à Tertullien. Elle ne fut jamais, semble-t-il, qu'œuvre de beaux esprits et demeura un commentaire ingénieux des rites, plutôt qu'une étude et une explication de dogmes ; nous trouvons son expression la plus nette, et cela est caractéristique, chez les commentateurs de Virgile, Servius et surtout Macrobe, *Saturnales*, III. (Les livres III, IV, V et VI de cette compilation décousue ne sont, en effet, qu'un commentaire de Virgile.)

2. Voy. *Dict. des Ant.*, les art. *Genius* et *Junones* (Hild.) ; et Réville, *op. cit.*, p. 40.

3. *Dict. des Ant.*, art. *Daemon*. (Hild.)

4. Les références de l'article *Genius* précité, constituent une bonne bibliographie antique de la question. Voy. partic. : Plut., *De Is. et Os.*, 26 ; *De fato*, 9 ; *De def. orac.*, 9, 10, 13 ; *De gen. Socr.*, 22 ; *Antoine*, 33 ; Censorinus, *De die natali*, 3 ; Apulée, *Le démon de Socrate* ; Aug. *De civ. Dei*, VII, 13 ; Amm. Marcell., *Rer. gest.*, 21, 14.

5. Réville, *op. cit.*, p. 41.

6. Réville, *op. cit.*, p. 42 et s., donne les références essentielles.

gine parfois ce Génie comme une sorte d'ange gardien [1] qu'il convient d'honorer par des sacrifices exempts de sang [2] et que le populaire se représente volontiers sous la forme d'un serpent [3]. La relation primitive entre le *Genius*, les Lares et les Pénates, conduit, d'autre part, à voir en lui l'expression de la survivance de l'être au-delà du tombeau et, sous cette forme, la doctrine des Génies plaît à des hommes épris plus que jamais du désir et de l'espérance de se survivre à eux-mêmes [4]. Il n'est pas impossible de soutenir que, dans l'ancienne religion romaine, le *Genius*, quand il est immanent au Dieu, représente sa puissance tutélaire sur le monde [5], comme il est, pour les Épicuriens, la force obscure qui mène l'univers [6]. Il est donc naturel que les hommes du IIIe siècle aient développé un culte qui pouvait répondre au double besoin qu'ils sentaient en eux : celui de vivre encore par delà la vie terrestre et celui d'être guidés dans le droit chemin par une Providence bienveillante. Je laisse de côté le culte des Empereurs qui, naturellement, favorisa le culte des Génies, de même que cette tentation si antique de se créer un dieu pour soi et pour sa maison [7]. Je néglige également les abstractions faciles à déifier [8] : *Virtus*, *Honor*, *Clementia*, etc. ; le désir de posséder des dieux égaux à l'œuvre qu'on attendait d'eux me paraît suffire à expliquer ce pullulement extraordinaire de Génies, qui nous mène du Génie du peuple romain au Génie d'un simple particulier, en passant par les Génies des marchés et des camps [9]. Pour le peuple ignorant, la notion des Génies demeurait vague ; mais, pour les esprits cultivés, elle se précisait sans, d'ailleurs, se débarrasser de ses contradictions et de ses obscurités. Les uns, avec Maxime de Tyr, admettaient que les démons étaient des dieux inférieurs et allaient

1. Hor., *Ep.*, II, 2, 187 : Scit Genius natale comes qui temperat astrum. Censor., *De die nat.*, 3, 1 : Genius est deus cuius in tutela ut quisque natus est vivit.
2. Censor., *De die nat.*, 2 ; Réville, *op. cit.*, p. 42, n. 17 ; *Dict. des Ant.*, *Genius*, p. 1489.
3. *Dict. des Ant.*, *Genius*, p. 1490, n. 4.
4. *Dict. des Ant.*, *Genius*, p. 1490 ; Servius, *Æn.*, III, 63 ; Arnobe, *Adv. gent.*, III, 41 ; Aug. *De civ. Dei*, IX, 11.
5. *Dict. des Ant.*, *Genius*, p. 1491 et n.
6. Lucrèce, V, 1232 :

> Usque adeo res humanas vis abdita quaedam
> Obterit ; et pulchros fasceis saevusque secureis
> Proculcare, ac ludibrio sibi habere videtur.

7. *Dict. des Ant.*, *Genius*, p. 1493 et n.
8. Lact., *Inst. div.*, I, 20.
9. Tert., *Apoll.*, 24 et *Ad nat.*, II, 8, en énumère quelques-uns. — Les *Indices* du *Corpus* donnent leur nom et leur localisation. — *Dict. des Ant.*, *Genius*, p. 1493 ; Réville, *op. cit*, p. 43.

jusqu'à penser que l'âme humaine, quand elle est séparée du corps, devenait elle aussi un démon [1]. Celse, Apulée, Tertullien lui-même, attribuent aux démons, parfois très malfaisants [2], ce rôle de dieux intermédiaires [3]. Toute cette démonologie est si bien dans le goût du temps qu'elle envahit jusqu'à la philosophie de Plotin et de ses disciples [4].

Le culte des démons se présentait donc à l'imagination avec des caractères de souplesse et, pour ainsi dire, des aptitudes à la morale, même au mysticisme, qui manquaient à la vieille religion. Toutefois, il lui demeurait trop parallèle; il était trop ouvert à l'abstraction pour donner pleine satisfaction aux aspirations nouvelles; c'est pourquoi la plupart des hommes, sans abandonner officiellement les vieilles croyances, allèrent chercher hors d'elles les aliments religieux dont ils sentaient l'impérieux besoin.

Peu importe ici de savoir si le culte des Génies servit ou non de transition entre les religions traditionnelles et d'autres religions; si le *Genius* du dieu romain fut comme un pont jeté entre lui et les dieux des autres pays [5]; quelles que soient les origines du vieux syncrétisme romain, il est hors de doute que les hommes pieux sont, à la fin du IIe siècle, invinciblement portés vers les religions orientales, parce qu'elles ont en elles, surabondamment, les préoccupations qui sont les leurs. Il est clair qu'à leur tour ces religions ont confirmé, précisé ou accru les tendances de ceux qui les ont adoptées, qu'elles ont contribué à créer un certain état d'esprit religieux qui leur fut naturellement favorable; mais il est hors de doute, également, qu'elles n'ont point déterminé l'élan premier qui poussa les hommes vers elles : elles furent le but et non le point de départ du mouvement. Elles étaient toutes implantées à Rome depuis longtemps [6]: elles y tenaient déjà une place considé-

1. Max. de Tyr, *Diss.*, 14, 8; 15, 6.

2. Sur les démons malfaisants et les exorcismes auxquels il faut parfois se livrer pour s'en défaire : Phil., *Apoll.*, III, 38; IV, 10; IV, 20; Lucien, *Le menteur d'inclin.*, 16, 17; 30.

3. *Apoll.*, 46; Orig., *C. Celse*, VII, 68; VIII, 35; VIII, 58; Apulée, *De deo socr.*

4. Réville, *op. cit.*, p. 45 et n. 7. Voy. Zeller, *Hist. de la philo. des Grecs.* Vol. V; *Plotin*, p. 466, *Porphyre*, p. 636, *Jamblique*, p. 678.

5. *Dic. des Ant.*, *Genius*, p. 1491.

6. D'aucunes eurent d'ailleurs du mal à s'y implanter, surtout les premières qui tentèrent de le faire, celle d'Isis par exemple. En 59 avant J.-C., le Sénat mit les prêtres de la déesse hors de Rome et il interdit son culte comme *turpis superstitio* (Tert., *Apol.*, 6). En 53, nouvelle intervention du Sénat, laquelle prouve d'ailleurs l'inutilité de la première; dix ans après, il y a à Rome un temple d'Isis public : il subsista et même prospéra, malgré quelques gros scandales dont il fut le théâtre et dont le gouvernement dut s'occuper, notamment sous Tibère. Voy. Marquardt, *Le culte*, I, pp. 91 et s.; *Dict. des Ant.*, art. *Isis* (Lafaye).

rable avant la fin du IIe siècle ; mais c'est à la religiosité de ce temps qu'elles doivent leur soudaine fortune dans le monde romain [1].

Il faut, quand on étudie cette invasion de l'âme romaine par l'Orient, tenir grand compte des influences personnelles, mais il ne faut pas les exagérer. Que les Sévères et les femmes de leur famille, toutes gens d'Afrique ou d'Asie, aient personnellement honoré les dieux de leur pays, rien de plus naturel; rien de plus naturel aussi que de voir se développer un tel culte dans leur entourage. Ils amenaient évidemment avec eux des hommes de toute condition qui pouvaient répandre un peu partout, dans la société de Rome, les croyances et les rites qui étaient les leurs ; la mode et la flatterie pouvaient suffire à les faire adopter; mais si le sentiment religieux des hommes du temps n'avait pas été ouvert tout large aux doctrines exotiques, on ne comprendrait pas qu'elles se soient répandues dans tout l'Empire [2], qu'elles aient subsisté après la mort de ceux qui les avaient, si l'on veut, imposées. On ne comprendrait surtout pas que deux d'entre elles aient si bien réussi : le mithracisme, qui n'était particulièrement soutenu par aucun prince, et le christianisme, qui eut si fort à lutter contre les autorités établies. Ce ne fut donc pas seulement la protection spéciale de tel ou tel Empereur ; ce ne fut pas l'invasion de l'Orient, sous les espèces diverses des favoris, des femmes, des commerçants ou des esclaves ; ce ne fut pas l'organisation de clergés tout entiers aux affaires de leur dieu et tels que Rome n'en avait jamais connus [3] ; ce ne furent même pas les pitreries de prêtres, irréguliers, ambulants et mendiants [4]; ce ne fut pas tout cela qui attira tant de fidèles aux cultes orientaux : ils les gagnèrent en raison de leurs caractères propres.

Malgré de grandes différences dans les symboles, dans les rites, dans les cérémonies, nous dirions presque dans les dogmes, ces religions orientales avaient, en effet, les mêmes caractères généraux :

1. Ce que je dis ici des religions de l'Orient s'applique au christianisme, qui prend un tel développement au IIIe siècle. Il était, lui aussi, une religion de l'Orient et sans nul doute, il présentait aux yeux d'un païen, beaucoup plus de rapports avec ses compatriotes que nous ne saurions l'imaginer aujourd'hui : il y avait entre elles et lui concurrence acharnée, mais non — au moins pour certains esprits éclectiques — séparation absolue. L'étude de cette question nous conduirait trop loin, je renvoie à : Orig., *C. Celse*, VI, 22 ; Tert. *De baptismo*; Pseudo-Cyprien, *Ad Senatorem ex christiana religione ad idolorum servitutem conversum*. — Renan, *M. Aur.*, p. 570 et n. et Le Blant, *Inscr. chr.*, II, p. 72, indiquent d'assez nombreux rapprochements entre le christianisme et les cultes de Mithra et d'Isis; voir également Réville, *op. cit.*, 48 et s. et les articles cités plus haut au sujet de l'inscription d'Abercios.

2. Réville, *op. cit.*, p. 49, n. 3 et p. 50 ; les *Indices* des recueils épigraphiques.

3. Réville, *op. cit.*, pp. 51 et 52 ; Marquardt, *Culte*, I, p. 171.

4. Voy. partic., Apulée, *Métam.*, VIII; Lucien, *L'âne*, passim et Juvenal, *Sat.*, VI, 105.

on concevait très bien que le même homme fut, à la fois, le fidèle de toutes, car, sous des formes diverses, elles lui donnaient toutes ce qu'il cherchait.

D'abord, toutes parlaient à l'imagination, aux yeux et presqu'à tous les sens, d'une manière frappante. Les processions isiaques, la fête du printemps en l'honneur de la Mère des Dieux et d'Attis, dieux phrygiens, les fêtes solennelles de la Déesse syrienne et de la Virgo caelestis de Carthage, les tauroboles de Mithra et, à un degré moindre, les excentricités parfois sanglantes des métragyrtes d'Attis, les représentations des prêtres errants d'Isis, de la Grande Mère ou de la Déesse syrienne, toutes ces cérémonies pittoresques ou dramatiques, étaient éminemment propres à impressionner les hommes. Les hommes raffinés cherchaient des symboles sous les rites et s'élevaient aux dogmes ; les grossiers se laissaient gagner par la parade et entraîner par l'exemple [1].

En second lieu, toutes ces religions étaient mystérieuses et se présentaient comme des révélations ; elles ne laissaient voir au vulgaire que la mise en scène de leur culte, réservant aux seuls initiés la doctrine véritable ; or le mystère plaît aux esprits indécis et l'attrait de l'inconnu est puissant sur les autres. Au reste, la qualité d'initié donnait à ceux qui en étaient revêtus une importance qui les rehaussait à leurs propres yeux et faisait prendre encore plus au sérieux la sagesse qu'ils avaient si secrètement reçue. Il y avait, dans ces cultes, quelque chose d'intime et de profond, qui offrait plus de ressources à la piété que les cérémonies brillantes, mais tout extérieures du culte officiel [2].

En outre, et si étrange que cela paraisse au premier abord, toutes ces religions étaient morales, au moins aux yeux de leurs initiés ; je veux dire qu'elles prétendaient à une portée morale [3]. Sans doute, nous ne percevons pas clairement ce que la Vénus de Chypre pouvait ajouter au bagage moral de ses fidèles ; nous savons même que les temples d'Isis eurent longtemps une réputation médiocre [4] ; et les excentricités des Galles, dont nous voyons très bien la grosse et scandaleuse immoralité, ne nous semblent pas susceptibles de moraliser qui que ce soit ; il faut pourtant croire que les prétentions que les religions orientales affichaient à ce point de vue et qu'elles affirmaient en multipliant purifications et pratiques ascétiques, n'étaient pas absolument dépourvues de fondement, puisque Marc-

1. Réville, *op. cit.*, pp. 54-95 réunit les textes essentiels sur ces cérémonies orientales.
2. Réville, *op. cit.*, pp. 174 et s.
3. Marquardt, *Culte*, I, p. 105.
4. Réville, *op. cit.*, p. 56, n. 1.

Aurèle les tolérait, puisqu'Apollonius de Thyane, un ascète, et Alexandre Sévère, un saint, leurs étaient dévots. Ne voyons-nous pas, d'autre part, Caracalla offrir à Sérapis, pour l'apaiser, l'épée dont il s'est servi pour tuer son frère : il considère donc ce Dieu comme éminemment vengeur des crimes [1]. Au reste, la grossièreté des pratiques extérieures n'était sans doute destinée qu'au vulgaire et je suis porté à croire que, sans avoir atteint réellement à l'ascétisme, auquel toute la civilisation gréco-romaine et, pour ainsi dire, tout l'esprit antique s'opposaient invinciblement, ces religions orientales s'épurèrent au IIe siècle; les termes élevés qu'emploie Apulée pour nous parler d'Isis et le mépris qu'il affiche pour les prêtres errants de la Mère des Dieux, m'en semblent une preuve [2]. Il faut bien dire aussi que les délicats avaient le choix et que, tout en marquant une déférence convenable à tous les dieux et déesses, ils pouvaient s'attacher particulièrement à Tanith la chaste ou à Mithra, dont le culte semble vraiment moral, au sens ordinaire du mot. Toutes ces religions conservaient, d'ailleurs, une souplesse suffisante pour que chacun pût les accommoder à son usage et au gré de son esprit.

Toutes, surtout, étaient mystiques [3]; c'était l'excuse qu'elles pouvaient donner pour expliquer le caractère étrange ou répugnant de certaines de leurs cérémonies; c'était aussi la raison d'être de leurs mystères. Si nous ne sommes pas très fixés sur la véritable nature de l'enseignement des mystères, nous pouvons au moins affirmer que les initiations et les prétendues révélations qui s'y faisaient n'avaient aucune portée scientifique. Elles ne s'attachaient point à convaincre la raison, mais bien à séduire l'imagination et à exalter l'âme par des spéculations métaphysiques plus ou moins profondes. Il est vraisemblable, par exemple, que les degrés de l'initiation mithriaque correspondaient à une ascension de plus en plus haute vers une doctrine de foi, qui nécessitait un entraînement mystique, et nullement vers une démonstration, qui n'eût demandé qu'une heure d'attention ; et il en allait ainsi en supposant même, ce qui n'est pas sûr, que la doctrine de Mithra comportât une cosmogonie. La communauté mithriaque, très fermée aux non initiés, reposait sur l'identité d'une foi et d'une espérance mystique, nullement sur la communion dans une connaissance. Il nous paraît évident que l'espérance la plus souvent exprimée par les symboles et la plus fermement accentuée dans les révélations mystérieuses de ces religions de l'Orient, était celle de l'immorta-

1. Dion Cass., 77, 23.
2. Apulée, *Métam.*, VIII et XI.
3. Réville, *op cit.*, pp. 54-95.

lité de l'âme, du salut, comme leurs pratiques cherchaient avant tout les moyens de mériter, ou du moins d'atteindre, la grâce divine; or, là était, avons-nous vu, la grande préoccupation des contemporains de Tertullien [1].

Dans ce chaos de croyances qui, à la fin du IIe siècle, pousse à Rome les divinités du monde entier [2], chacun peut choisir à son gré : les simples se contentent, comme ils le font encore aujourd'hui, de la pratique terre à terre, exempte de réflexion et d'inquiétude, très éloignée parfois du véritable esprit religieux; les autres cherchent et, selon les appétits de leur désir ou les exigences de leur âme, s'arrêtent plus ou moins tôt dans leur recherche de la vérité éternelle. L'homme du commun s'en tient à l'antique croyance, suivant laquelle il y a en tout dieu quelque chose de divin et [3], s'il donne, à titre personnel, ses préférences à telle ou telle divinité, il les honore cependant toutes. Les hommes plus réfléchis tombent dans le syncrétisme qui devient nécessairement simplificateur. En effet, la tendance de chacun de ses cultes orientaux est de se mettre au premier rang de tous les cultes, non pas en niant ou en combattant les autres, mais en donnant peu à peu à son dieu les attributions et les pouvoirs de tous, de façon à en faire comme le centre et le point d'aboutissement de tous les autres. Il en résulte diverses conséquences.

Tous les dieux finissent par faire à peu près la même chose dans le monde [4], car ils présentent toujours bien deux à deux la ressemblance d'au moins une fonction, par l'intermédiaire de laquelle on peut aisément passer de l'un à l'autre et le fidèle d'une divinité, retrouvant les attributions qu'il lui prête chez d'autres qu'elle, est porté à ne voir en ces autres que des formes diverses, des expressions variées de son propre dieu. Son esprit s'attachant de préférence aux ressemblances, dans un but plus ou moins conscient d'hommage à son favori divin, il diminue les différences, au point de les faire disparaître. Alors, certains hommes arrivent, à travers ce polythéisme extravagant, à une sorte de monothéisme; ils conçoivent que tout est dans *un* et l'*unique* dans tous; d'autres s'en tiennent à un syncrétisme d'autant plus élastique qu'il est plus vague; il leur permet de vivre avec la sécurité de l'homme qui a

1. Sur ce point voy. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus*, ap. *T. u. U.*, 1897, not. p. 78. — Consulter d'ailleurs sur ce succès des divinités de l'Orient le petit livre de M. Gasquet, *Essai sur le culte et les mystères de Mithra*, Paris, 1899; G. Lafaye, *Hist. du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*, Paris, 1883.

2. Arnobe, *Adv. Gent.*, VI, 7 : Roma est cultrix numinum cunctorum.

3. Réville, *op. cit.*, p. 105.

4. Réville, *op. cit.*, pp. 104 et s.

un grand nombre de cordes à son arc. Tous — et c'est un point essentiel — peuvent choisir dans ce fatras de dieux, de croyances, de dogmes, de symboles et de superstitions ; chacun peut s'y tailler une religion à sa mesure et à sa fantaisie, depuis l'ignorant, qui croit, sans même savoir où va sa foi, jusqu'à Alexandre Sévère ou Plotin, l'un faisant entrer de force sa haute moralité dans les cadres convenus, l'autre les élargissant à l'ampleur de sa spéculation. Pour les uns comme pour les autres, il ne s'agit plus maintenant de l'observance terre à terre de quelques rites, mais d'un élan personnel vers le divin, qui porte les hommes plus ou moins haut, selon qu'ils sont plus ou moins capables de s'élever [1].

Ce syncrétisme si large nous surprend, parce que le christianisme nous a accoutumés à ne concevoir, entre religions différentes, d'autre rapport qu'un état de lutte permanent. Les religions antiques se comportaient entre elles de toute autre sorte : les unes étaient sans dogmes et n'avaient à tolérer que des noms et des rites étrangers : le temps suffisait à faire disparaître les trop grandes violences des contrastes ; les autres étaient dogmatiques, mais leur dogme n'était jamais exclusif, complet, fermé ; chacune d'elles avait toujours en soi quelque chose de la voisine qu'elle respectait en elle et qui l'inclinait à la respecter tout entière ; la notion du *divin* commun adoucissait les différences. Au reste, ces fusions entre religions diverses, s'opéraient au gré de chacun et on a justement remarqué que ce syncrétisme était « éminemment subjectiviste [2] ». Cependant, si les religions orientales offraient entre elles de notables ressemblances, elles demeuraient séparées des vieilles croyances gréco-romaines par de grosses dissemblances de nature et d'esprit [3].

Cette distinction n'implique d'ailleurs pas qu'il n'y eût bons rapports et même bons offices entre ces dieux divers, quelquefois hospitalité prêtée de l'un à l'autre, comme il sied à gens de même rang social et qui désirent s'entendre [4]. En définitive, le syncrétisme avait surtout pour résultat d'élargir le champ ouvert aux recherches morales et aux spéculations mystiques et, donnant à l'esprit religieux plus d'ampleur dans ses investigations, de lui donner, en même temps, plus de liberté dans ses combinaisons [5].

Ce qui nous étonne au premier abord, c'est la tolérance de l'État pour tous ces cultes différents du sien : cette tolérance nous

1. Réville, *op. cit.*, p. 144.
2. Réville, *op. cit.*, p. 107.
3. Réville, *op. cit.*, pp. 108 et s.
4. Réville, *op. cit.*, pp. 109-110.
5. Réville, *op. cit.*, pp. 159 et s.

semble absolue à la fin du IIe siècle. L'exemple d'Alexandre d'Abonotique [1], dont les turlupinades sont presque encouragées par le gouvernement, en est, à lui seul, une preuve suffisante [2]. A peine voyons-nous la police interdire les rites qui comportent des sacrifices humains et les pratiques magiques. Cette attitude de l'État est facile à comprendre : il y avait à Rome des rites officiels et pas de véritable religion d'État [3]. Pourvu qu'un culte ne troublât pas l'ordre, et les Romains étaient sans doute, à ce point de vue, moins difficiles que nous ; pourvu qu'il manifestât à l'égard des *sacra* publics une déférence suffisante, rien ne s'opposait à ce qu'il fût, non seulement toléré, mais encore très considéré. Les Romains avaient, tout d'abord, marqué une assez grande répugnance pour les superstitions étrangères, mais ce n'était point par intolérance, c'était par mépris ou crainte de rites dont le sens leur échappait. Ces superstitions s'étaient tout de même enracinées dans le sol latin et la Rome du IIe siècle était aussi cosmopolite par ses dieux que par ses habitants [4]. Les religions qui se différenciaient nettement de la religion officielle prenaient d'ailleurs deux précautions nécessaires mais suffisantes : elles affirmaient hautement leur respect pour l'État [5] et elles ne prétendaient point à l'exclusivisme absolu. Un sectateur d'Isis ou de Mithra pouvait, sans sacrilège, assister à un sacrifice en l'honneur de Vénus ou de Jupiter. La bienveillance de tel ou tel prince assurait quelquefois, et pour quelque temps, la première place à un dieu particulier, même à un dieu assez ignoré : le Baal d'Emèse, par exemple, qui eut son heure de gloire sous Élagabal ; mais, d'ordinaire, les dieux et leurs prêtres vivaient en accord vague et néanmoins parfait avec l'État, et entre eux, sous l'autorité de l'État.

1. Sur ce personnage, voy. Fr. Cumont, *Alex. d'Abonotichos*, dans *Mém. de l'Acad. roy. de Belgique*, t. XL.

2. Lucien, *Alex.*, *passim* ; Renan, *S. Paul*, p. 25 et n. ; *Egl. chret.*, pp. 49 et s. — Athén., *Leg.*, 1, sous Marc-Aurèle, affirme très hautement cette liberté et cette tolérance qui, dit-il, n'exclut que les chrétiens.

3. Eus., *Praep. evang.*, IV, 16 et 17.

4. Tert., *Apol.*, 6 : *Ad nat.*, I, 10 ; II, 9.

5. Apulée, *Metam.*, XI, nous décrivant une cérémonie isiaque, nous dit qu'un prêtre, velut in concionem vocato indidem de sublimi suggestu, de libro, de litteris fausta vota praefatus : principi magno, senatuique et equiti, totoque romano populo. — Cela est écrit et lu ; cela fait donc absolument partie du rituel, comme le *Domine salvam fac rempublicam*, qui se chante aujourd'hui à la fin de la messe catholique. D'assez nombreuses inscriptions attestent d'ailleurs cette précaution des divers cultes orientaux ; voyez partic. *C. I. L.*, III, nº 4560, inscrip. de Vienne (Autriche) : I·O·M SARAPIDI ·PRO· SALVTE ·IMP· L· SEPT· SEVERI ·PII· PERTINAC ·AVG· ARABICI ·ADIABEN· PARTHICI ·MAXIMI· ET ·IMP·M· AVRELI ANTONINI ·AVG· etc. : VI, 410, 419, 738, sont de la même époque et analogues.

III. — Cependant trois espèces d'hommes, dans l'Empire, demeuraient en dehors de ce syncrétisme conciliant; c'étaient les sceptiques, les juifs et les chrétiens.

Selon toute apparence, les sceptiques absolus n'étaient pas assez nombreux, au moins ceux dont le scepticisme était fondé sur la raison [1], pour que leur exemple fût efficace. La philosophie, de plus en plus imprégnée de religiosité, inclinait plutôt à admettre toutes les religions qu'à en nier aucune [2]; c'est pourquoi il se rencontrait plus de blasés que de vrais sceptiques. Et ceux-là même pouvaient encore être plus ou moins touchés par la pompe des cérémonies du culte et par les mystères, ainsi que le sont, de nos jours, d'aimables viveurs qui assistent à une prise de voile ou à une première communion. En tous cas, sceptiques et blasés étaient, de leur nature, indifférents, et ils l'étaient plus aisément qu'aujourd'hui, parce qu'il était bien plus facile de tolérer des pratiques que de supporter des dogmes précis. De plus, la tolérance courante laissait le champ libre à toutes les polémiques théoriques, ce qui les restreignait tout naturellement. Un fidèle d'Isis trouvait devant ses pas beaucoup d'hommes qu'il considérait probablement comme des sacrilèges ; mais cela ne tirait pratiquement guère plus à conséquence que ne le font de nos jours les différences d'opinions politiques entre individus. Quand l'État et ses *sacra* étaient en jeu, sceptiques et blasés s'inclinaient avec respect, comme devant une formalité légale et toute hors de la conscience [3]. La seule intolérance chrétienne éveillera de vraies polémiques, car le libre penseur antique ne dispute pas; il se moque à part lui des cérémonies qu'il salue en public; on imagine parfaitement Lucien assistant à un sacrifice avec beaucoup de gravité. L'État et la société ne demandaient pas davantage.

L'attitude des Juifs était autre; ils niaient toute religion qui n'était pas la leur, et ils refusaient de s'incliner devant les *sacra* de l'État, ils étaient, de ce chef, connus et méprisés depuis longtemps [4]; mais la religion romaine, qui n'aurait sans doute pas

1. Clém. Alex., *Strom.*, VII, 15, 92, les nomme les δοξόσοφοι; il convient de leur adjoindre, sans doute, les Epicuriens.

2. Max. de Tyr, *Diss.*, VIII, 10, ap. Aubé, *Persec. de l'Église*, p. 80.

3. Tatien, *Adv. Graecos*, 27, dit que les païens laissaient courir une foule d'écrits philosophiques nettement antireligieux, mais il avoue qu'Epicure, par exemple, tout en méprisant les dieux, a rempli en leur nom un emploi sacré. Ce menu fait suffit à expliquer bien des tolérances.

4. Renan, *Apôtres*, p. 350; Celse (Orig., *C. Celse*, IV, 31), déclare que les Juifs sont des esclaves fugitifs échappés d'Égypte; ils ne se sont jamais signalés d'aucune manière et sont méprisés de tout le monde. En 19, Tibère en a envoyé 4,000 en Sardaigne, en compagnie des sectateurs des dieux orientaux ;

répugné à admettre le dieu juif à côté des autres, s'il n'y avait été si récalcitrant, savait le respecter comme les autres. Les Juifs avaient donc obtenu de véritables chartes qui, en les dispensant des obligations religieuses des autres sujets de Rome, leur rendaient la vie possible au milieu de la société romaine [1]. On les considérait comme gens en proie à une superstition singulière [2], et on les tolérait certes plus qu'ils ne toléraient autrui [3]; les tracasseries de Domitien semblent bien n'avoir eu qu'un caractère fiscal [4], et les rigueurs dont les Juifs furent plusieurs fois frappés à Rome même, n'eurent que la portée d'une mesure de police prise pour cause de désordre [5]. Il est très rare que nous les voyions compromis dans des affaires analogues à celles qui atteignirent si souvent les chrétiens; encore fut-ce toujours ou par une exception et un oubli illégal de leurs privilèges, ou en raison de quelque provocation particulière. Normalement, leur abstention, sévèrement jugée, était admise parce qu'elle était légale. Elle l'était aussi parce que l'esprit du judaïsme ne le poussait pas d'ordinaire à la propagande. En général, les Juifs ne désiraient en aucune manière que le monde entier leur ressemblât. Israël avait particulièrement l'orgueil de son isolement et la jalousie de son privilège [6]; il supportait de son mieux les épreuves si dures que Dieu lui imposait en se retirant de lui, mais il avait l'espoir que le Seigneur prendrait pitié de son peuple et lui rendraient sa splendeur [7]; il ne tenait en aucune façon à faire partager son triomphe à ceux qui étaient nés infidèles [8]. Il en résultait que les Juifs rigides gardaient une extrême défiance à l'égard des

Tacite, qui nous relate le fait (*Ann.*, II, 45), conclut : si ob gravitatem caeli interissent, vile damnum.

1. Renan, *Evang.*, p. 481; Lampride, *Alex.*, 22.

2. Voyez avec quel mépris Gallien, proconsul d'Achaïe, répond aux Juifs qui accusent Saint Paul de propager un culte contraire à la Loi : *Actes ap.*, XVIII, 12-17. — Apulée, *Florides*, I, 6 : Super (*Au delà;* il s'agit de l'Inde), Ægyptios eruditos et Judaeos superstitiosos... — Renan, *Apôtres*, p. 350, donne quelques références essentielles sur la question.

3. Renan, *Evang.*, pp. 503 et s., sur le grand mouvement de 116-117.

4. Suét., *Dom.*, 12.

5. Suét., *Tib.*, 36; *Claude*, 25; ils sont associés par Tibère aux Égyptiens et aux *mathematici* chaldéens; toutefois, je ne pense pas qu'ils soient frappés comme « superstition étrangère »; ils ont dû provoquer quelque désordre grave : c'est la raison que donne Suétone aux mesures de Claude; sous Tibère, ils se sont peut-être trouvés à Rome en trop grand nombre.

6. Renan, *Antechrist.*, p. 252, n. 1.

7. Sur les rapports entre les idées messianiques et les espérances politiques d'Israël, voy. Renan, *Jésus*, p. 104 et n. 2; *Evang.*, p. 353. — Sur Pseudo-Esdras; Renan, *Evang.*, p. 513.

8. L'esprit d'isolement d'Israël se manifeste dans *Les dix-huit mesures d'Israël* (milieu du 1er siècle), prescriptions qui rendraient la vie intolérable aux Juifs, s'ils les observaient strictement : Renan, *Evang.*, pp. 9 et s.

nouveaux convertis. A côté de ceux-là, il est vrai, s'en trouvaient d'autres qui tenaient plus à la vérité qu'à leur privilège de peuple élu [1] et qui, par conséquent, pouvaient être poussés à faire de la propagande, mais ils étaient arrêtés par plusieurs obstacles. D'abord l'entrée dans le judaïsme supposait une initiation physique que beaucoup ne voulaient pas supporter [2]. En second lieu, la religion hébraïque, certainement très morale, n'était pourtant plus, dans son état présent, très capable de parler aux yeux, de séduire les hommes du commun ; ce n'est pas qu'elle n'eût sa métaphysique, mais elle n'était guère mystique d'apparence, et elle n'avait pas de mystères. Il est vraisemblable qu'après avoir connu quelque vogue au premier siècle [3], elle est débordée à la fin du second : ceux qui jadis allaient tout de même à elle vont au christianisme, qui, enfermant en lui tout ce qu'elle a, possède aussi autre chose qu'elle n'a pas, et satisfait beaucoup plus complètement qu'elle l'appétit religieux des hommes de ce temps [4]. L'État aurait sans doute mis le holà si le judaïsme avait attiré à lui beaucoup de prosélytes et élargi outre mesure les cadres d'une exception qui n'était tolérable que parce qu'elle était restreinte ; il n'eut pas à le faire dans la pratique, et le judaïsme intransigeant demeurera toujours bien une exception très localisée et comme perdue au milieu des autres religions.

Très différente était la situation du christianisme. Il se présentait, lui aussi, comme une exception, mais il affichait, en même temps, la prétention à l'universalité, à la vérité absolue et exclusive, et l'intolérance était la condition même de sa vie, et presque sa raison d'être. Il ne s'agit plus, avec lui, d'obstacles et de restrictions à la propagande ; le parti judéo-chrétien, qui voulait l'application étroite de l'Évangile, est depuis longtemps vaincu ; l'école de Paul triomphe de l'école de Jacques et de Pierre [5].

1. Renan, *Evang.*, pp. 9 et s.

2. Renan, *Saint Paul*, pp. 67 et s. Les conversions, au 1er siècle, sont évidemment plus nombreuses parmi les femmes que parmi les hommes à cause de cela; voy. Josèphe, *Ant. Jud.*, V, 1-3.

3. Renan, *Saint Paul*, p. 144; *Apôtres*, p. 253 ; Havet, *Le christ.*, III, p. 454 ; Aubé, *Pers. de l'Egl.*, p. 5.

4. Renan, *Saint Paul*, p. 67, signale encore comme obstacle à l'extension du judaïsme, l'interdiction des mariages mixtes et les prescriptions sur les viandes pures et impures.

5. Les textes évangéliques reflètent encore les hésitations des premiers fidèles et nous laissent entrevoir les dissentiments qui s'ensuivent : voy. particulièrement : Math., XV, 21 et suiv., sur la femme cananéenne que Jésus commence par repousser parce qu'elle n'est pas d'Israël ; Marc, VII, 26 et suiv. ; Math., X, 5 : « Ne vous dirigez pas du côté des païens » ; Math., VIII, 5-13 ; Luc, XIII, 28-29. Le texte décisif demeure pour les chrétiens : Math., XXVIII, 18 : « Allez instruire toutes les nations » ; développé dans l'*Appendice* de Marc, XVI, 15-20 ; Luc, XXIV, 47. Jean, X, 16, indique nettement qu'il ne doit y avoir

Celse accuse quelque part les chrétiens de chercher à se singulariser et il ajoute : « Si tout le monde voulait se faire chrétien, vous en seriez bien fâchés [1] ». Jamais il ne s'est si lourdement trompé. Les chrétiens ne cessent au contraire de répéter que leur foi est celle de tous les hommes, et de faire effort pour les y gagner tous [2]. A leurs yeux, être chrétien c'est l'état de nature, ne pas l'être, c'est vivre dans un état anormal et violent; en un sens, le christianisme a existé de tous les temps, et les hommes qui ont écouté leur âme ont été chrétiens. C'est seulement chez S. Augustin [3] que cette idée prendra une forme précise, mais elle est exprimée avant lui, plus ou moins clairement, chez un nombre d'écrivains chrétiens assez grand pour que nous soyons assurés qu'elle était à la base même du christianisme. Selon S. Irénée, l'avènement du Christ sur la terre a eu pour objet, non seulement le salut de ceux qui vivaient en même temps que lui, mais encore celui de tous ceux qui, soit avant, soit après sa venue, ont eu la foi [2]. Tertullien, lui,

qu'un seul troupeau et qu'un seul berger. Les *Actes des Apôtres*, éminemment pauliniens, abondent dans le sens de l'apôtre des Gentils : X. 34, histoire du Centurion Cornélius ; XIII, 39 et 47. L'égalité devant le Christ, et l'universalité du christianisme s'affirment naturellement sous la plume de saint Paul : *I Cor.*, XII, 13; *Rom.*, I, 16-17; X, 12 et s., etc.

1. Aubé, *Chrét. dans l'Emp.*, p. 237.

2. Justin, *I Apol.*, 14, exprime très nettement le désir qu'ont les fidèles de voir tout le monde chrétien et affirme l'effort qu'ils font en ce sens. Il revient sur cette idée dans *Dial. c. Tryph.*, 8 et 11, en accentuant la différence qui sépare l'exclusivisme juif de l'universalisme chrétien : ὁ γὰρ ἐν Χωρὴβ παλαιὸς ἤδη νόμος καὶ ὑμῶν μόνων · ὁ δὲ πάντων ἁπλῶς. De même *Dial. c. Tryph.*, 28. — Irénée, *Adv. omn, haer.*, III, 4, 2, dit que le christianisme a déjà pénétré chez les barbares et qu'il y garde sa pureté. — Selon Tertullien, *Apol.*, 21, l'Ecriture annonce que, sur la fin des temps, il viendra à la vérité : ex omni gente et populo et loco cultores. — Clém. Alex., *Strom.*, I, 18 et s., déclare que le peuple de Dieu, c'est la totalité des hommes qui suivent sa loi, juifs ou gentils : *Strom.*, IV, 8, 67, proclame l'égalité de toutes les classes devant le Christ, *Strom.*, VI, 45 et 46, est encore plus caractéristique : non seulement Clément imagine que l'Evangile est fait pour tous ceux qui croient en lui (ὅποι ποτ' ἔτυχον γεγενότες), mais encore il soutient qu'il s'adresse aussi à tous les justes morts avant la venue du Sauveur : celui-ci n'est descendu aux enfers que pour y prêcher ; or le juste est toujours le juste, qu'il soit grec ou hébreu; *Strom.*, I, 5, 29 : toutes les nations sont prédestinées au christianisme et préparées à le recevoir. — Origène reprend et précise les plus générales de ces idées; *C. Celse*, V, 50 : Jésus a voulu τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ἀπὸ μιᾶς τῆς κατὰ τὴν Ἰουδαίαν γῆν γωνίας ἐπισπεῖραι ὅλῳ τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων. *C. Celse*, VIII, 72, prévoit le triomphe du christianisme sur la terre entière; *C. Celse*, VII, 41, 60 : le Christ n'est pas le médecin des hommes de haut rang comme Platon ; il soigne tout le monde ; il sait s'élever ou se plier aux exigences des intelligences faibles, selon l'occasion. — Augustin, *De consensu Evangelist.*, I, xxvi, 40 et s., confirme ces idées et les appuie de textes de l'Ancien Testament; voy. également Arnobe, *Adv. nat.*, II, 5, sur l'introduction de la foi chez les barbares.

3. August., *Retract*, I, 13. Res ipsa quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio quae iam erat coepit appellari christiana.

4. Iren., *Adv. omn. haer.*, III, 22.

affirme que la vérité est la première partout, que la vérité chrétienne n'a pu venir après toutes les autres, mais qu'elle a lui avant ; elle était en soi de toute éternité [1]. Au reste, l'âme est naturellement chrétienne ; livrée à ses impulsions spontanées et irréfléchies, cette âme remonte d'instinct à son créateur. Les expressions courantes : « Grand Dieu, Bon Dieu, Dieu sait, Dieu le garde, Dieu me le rende », ne prouvent-elles pas que l'âme sait le vrai Dieu qui l'a créée [2] ? La présence de notables parcelles de vérité, qui se trouvent éparses dans les écrits des philosophes païens [3], prouve que la vérité leur a été au moins partiellement connue, soit que, selon l'opinion commune des chrétiens, ils aient été la puiser clandestinement dans les livres saints des Hébreux [4], soit que leur âme

1. *De praescr. haeret.*, 35, Posterior nostra res non est, imo omnibus prior est : hoc erit testimonium veritatis, ubique occupantis principatum.

2. *Apol.*, 17 : O testimonium animae naturaliter christianae, Denique pronuntians haec non ad Capitolium, sed ad caelum respicit. Novit enim sedem Dei vivi ; ab illo et inde descendit. *De testim anim*, 1 : Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello..... *Ad Scap.*, 2 : Nos unum Deum colimus, quem omnes naturaliter nostis.

3. Min. Félix, *Octav.*, 34 et 35 ; Clem. Alex., *Strom.*, I, 13, 57 ; I, 14, 59.

4. C'était là une doctrine depuis longtemps courante parmi les Juifs ; un d'entre eux, nommé Aristobule et cité par Eusèbe (*Praep. evang.*, XIII, 12 ; voir également Clem. Alex., *Strom.*, I, 15, 72), entreprit de prouver qu'il existait en Egypte une version de la Bible très antérieure à celle des Septante et qu'elle était le point de départ de toute la sagesse grecque (Valkenaer, *Diatr. de Aristobulo Judeo*, Lugd. Bat., 1800, in-4°). Des hommes très sérieux, comme Philon, acceptèrent cette thèse, qui ne reposait pourtant que sur des interprétations audacieuses ou des interpolations (Michel Nicolas, *Et. sur Philon d'Alex.*, ap. *Rev. de l'hist. des relig.*, V, p. 323). Les chrétiens ne pouvaient manquer de l'adopter de même, car elle flattait leur prétention à la vérité absolue et unique. Il fallait d'abord établir que les écrits bibliques étaient antérieurs à toute sagesse grecque : les chrétiens l'affirment et prétendent le démontrer (Tert., *Apol.*, 47 ; Clém. Alex., *Strom.*, I, 15, 72 ; Orig., *C. Celse*, VI, 7). Clément d'Alex. — après Tatien et Cassien, d'ailleurs, — (*Strom.*, I, 21, 101) construit, pour fonder son opinion, une chronologie extraordinaire, où s'entassent pêle-mêle et sans la moindre différence, les faits historiques et les accidents relatés par la mythologie, le tout étayé de nombre de références aux poètes, aux philosophes, aux chronographes, avec une absence de critique si parfaitement inconsciente qu'elle n'est même plus risible. Après quoi, Clément prétend établir, par des calculs aussi scientifiques que ses documents, la date de la vie des prophètes et préciser leur âge par années, mois et jours. Il conclut sans peine que Moïse est antérieur à tous les sages et même à tous les dieux de la Grèce. (*Strom.*, I, 21, 102.) Origène, fondé sur Josèphe, arrive à une conclusion analogue (*Contre Celse*, IV, 11) ; et S. Augustin également (*De Civ. Dei*, XVIII, 37). Ceci admis, il était assez aisé d'expliquer le plagiat commis par les Grecs : la connaissance de la sagesse hébraïque leur était venue par l'Égypte, où Moïse avait fait son éducation, ou par la Phénicie (Clém. Alex., *Strom.*, I, 23, 153). C'était Platon qui était considéré comme le grand imitateur : une légende, qui avait cours encore du temps de S. Augustin, voulait qu'il eût connu Jérémie en Egypte. (Aug., *De Civ. Dei*, VIII, 11) ; au moins, pensait-on qu'il avait connu beaucoup de Juifs dans ce pays (*De civ. Dei, loc. cit.*) ; et on s'évertuait à trouver, dans son œuvre, la trace de ses prétendues imitations. (Clém. Alex., *Strom.*, I, 25, 105, sur *Les Lois ; Strom.*, V, 14, 108,

ait suffi à la leur révéler. Clément d'Alexandrie affirme que les chrétiens, seuls de tous les hommes, soutiennent à bon droit qu'ils existaient les premiers, car ils existaient avant le monde ; les Phrygiens, les Arcadiens, les Égyptiens, si fiers de leur antiquité, ne pourraient pas en dire autant ; et pourtant, telle est la vérité, car les chrétiens ont toujours existé dans la pensée de Dieu [1]. Des justes, avant la venue du Christ, ont réellement pratiqué la religion qu'il est venu prêcher sur la terre ; ils ont eu la vérité ; Eusèbe nous l'affirme [2]. Nous sommes donc bien en présence d'une tradition constante : le christianisme est dans le monde l'expression de la vérité tout entière ; les chrétiens sont les fils de la lumière, et la lumière du monde ; ils adorent le Dieu, maître suprême, et ils savent son nom. Il était indispensable qu'ils parussent pour toutes ces offices [3] ; mais ils sont venus et la vérité luit complète à la fin des temps [4]. En dehors d'eux, il ne saurait plus exister de vérité, puisqu'ils l'ont toute [5]. « Quiconque n'est pas avec moi, est contre moi, et quiconque ne m'aide pas à recueillir, disperse », avait dit le Maître [6] ; et l'exclusivisme de ses disciples prouvait bien qu'ils suivaient son précepte. Ceux qui ne sont pas chrétiens sont inexcusables depuis que le Christ est venu affirmer la volonté divine avec tant d'éclat [7]. Ils vivent comme des animaux immondes, des chiens et des cochons plongés dans la grossièreté de la chair [8]. Tertullien, comme bien on pense, accentue toutes ces idées. « Le crime principal du genre humain, le plus grand péché du monde, le fonds

sur le fameux passage de *La République*, II, 5 ; *Disc. aux Gent.*, VI, 70, sur Dieu selon Platon ; August., *De civ. Dei*, VIII, 11 sur *La Timée*, etc.). Ce n'était pas seulement Platon qu'on incriminait : Pythagore (Clém. Alex., *Strom.*, I, 22, 150, d'après Aristobule) et presque tous les penseurs grecs étaient accusés de même. (Tert., *Apol.*, 47 : quis poetarum, quis sophistarum qui non de prophetarum fonte potaverit ? Clém. Alex., *Strom.*, V, 14, 89-141.) Il était *démontré* que les Grecs avaient tout emprunté aux Ecritures : les miracles qu'ils avaient transporté dans leur mythologie (*Strom.*, VI, 3, 28) ; leur éthique (*Strom.*, II, 18, 78) ; leur politique (*Strom.*, I, 24, 158) ; et même leur art militaire. (*Strom.*, I, 24, 160.) Les païens, que toute cette érudition n'avait guère chance de convaincre, ripostaient, sans plus de preuves, qu'au contraire, c'était la sagesse juive qui avait pillé la philosophie grecque. (Celse, ap. Orig., *C. Celse*, I, 14-23.)

1. Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, I, 6.
2. Eus., *H. E.*, I, 4, 7.
3. Tert., *Adv. Prax.*, 13.
4. *Apol.*, 21 ; *Ad nat.*, II, en entier ; *Adv. Marc.*, I, 9.
5. Quand les chrétiens reconnaissent quelque chose de juste ou de raisonnable chez les païens, il est rare qu'ils ne les accusent pas de plagiat.
6. Math., XII, 30.
7. Jean, XV, 24 et s.,
8. *II Petri*, II, 22 ; Iren., *Adv. omn. haer.*, V, 8, 2 ; Tatien, *Adv. Graec.*, 21 : εἰς ὕλην καὶ βόρβορον : — Commodien, *Instr.*, I, xxxiv, 17... sic quasi besteus errans.

même de son procès, c'est l'idolâtrie »[1]. Les chrétiens tout seuls sont de cœur pur[2]; les païens *pensent* que leurs idoles sont des dieux, les chrétiens *savent* que ce ne sont que des démons[3]. Mais le dieu des chrétiens ne veut pas être traité en inconnu[4], et qui ne croit pas en lui est mort[5], car personne n'a le droit, maintenant, d'ignorer Dieu et de ne pas obéir à son Évangile. Les flammes éternelles attendent donc les païens[6]; et ce n'est point là la doctrine d'un exagéré, c'est celle de la communauté chrétienne tout entière : on ne sert pas plusieurs maîtres à la fois[7]. Les païens osent soutenir que l'Être Suprême peut être indifféremment désigné sous des noms divers; il n'en est rien; il n'y a qu'un seul Dieu, et les autres sont des démons infâmes qui se cachent sous les noms de Jupiter, d'Adonaï, etc.[8]. La doctrine de Jésus est la seule vraie, la seule capable, d'ailleurs, de se mettre à la portée des intelligences les plus faibles, comme d'élever les esprits les plus éclairés[9]. Si Origène veut bien admettre que tout n'est pas injustice et folie hors de l'Église, il ajoute aussitôt que ce qui peut se trouver de bien chez les païens, est aussi chez les chrétiens, et que ceux-ci possèdent beaucoup de choses excellentes que les païens ignorent[10]. Au reste, tout l'orgueil de la secte s'exprime dans ce cri que rapporte Celse, et qu'Origène ne nie pas; il l'attribue seulement à un isolé : « Il est Dieu, mais nous occupons le premier rang après lui[11] ». S. Cyprien lui-même, un modéré, presque un politique, un de ces hommes qui ont fait l'Église, malgré les exagérés qui l'auraient perdue, S. Cyprien, dans un ouvrage tout pratique, un guide à l'usage des chrétiens, ne s'écrie-t-il pas : « Celui qui ne croit pas est déjà jugé »[12]? Il est inutile de prolonger les citations; tous les chrétiens, depuis le docteur jusqu'à l'humble martyr, affirment que la vérité chrétienne est absolue, qu'elle n'admet ni tempérament ni mélange, que ceux qui ne la suivent pas sont des ignorants

1. *De idol.*, 1 : Principale crimen generis humani, summus saeculi reatus, tota causa iudicii idolatria.
2. *Apol.*, 45 : nos ergo soli innocentes.
3. *Ad Scap.*, 2 : Caeteros et ipsi putatis deos esse quos nos daemonas scimus.
4. *Ad nat.*, II, 9 : il ne suffit pas de dresser, comme jadis à Athènes, un autel au « dieu inconnu »; *Adv. Marc.*, I, 9.
5. *De carne Christi*, 2 : mortuus es qui non es christianus.
6. *Adv. Marc.*, I, 16; voy. d'ailleurs Marc, III, 28 et s.; Math., XIII, 31 et s.; Luc, XII, 10.
7. Orig., *C. Celse*, VIII, 2.
8. Orig., *C. Celse*, V, 45 et 46.
9. Orig., *C. Celse*, VII, 41; Pseud. Clém. Rom., *II Cor.*, 1 : ὁ βίος ἡμῶν (quand nous sommes idolâtres) ὅλος ἄλλο οὐδὲν ἦν εἰ μὴ θάνατος.
10. Orig., *C. Celse*, VII, 49.
11. Orig., *C. Celse*, IV, 29.
12. Cypr., *Testim.*, III, 31 : Eum qui non crediderit iam iudicatum esse.

manifestement endurcis dans leur erreur et qui sont voués à l'éternelle perdition [1].

C'était là une grosse menace ; mais il faut avouer que les arguments dont ils l'étayaient, en prétendant prouver la vérité divine du christianisme, n'étaient point éminemment propres à entraîner dans un élan de foi tous les païens récalcitrants. Ce n'est pas que le nombre de leurs preuves fut petit, car il est possible d'en relever au moins quinze principales chez les écrivains des trois premiers siècles ; c'est la force convaincante de chacune d'elles qui laissait à désirer. Tous les chrétiens les avaient cependant dans l'esprit, et ce n'est point faire œuvre artificielle que de construire leur opinion commune de la diversité de leurs témoignages.

Sans doute l'incrédulité préalable est admissible dans une certaine mesure [2], puisqu'aussi bien on ne naît point chrétien, qu'on le devient, et que beaucoup d'excellents fidèles ont passé leur jeunesse dans les ténèbres du paganisme [3]. Mais il faut, au moins, qu'on désire connaître la vérité, qu'on la cherche. On a raison de ne pas croire ce qui est incroyable [4] ; mais refuser de reconnaître le vrai Dieu, c'est de la folie pure, et il faut, pour y glisser, avoir absorbé de la mandragore ou quelque autre drogue [5] ; il faut vouloir s'aveugler exprès [6]. Et, en effet, les chrétiens ne sont point hommes à se payer de mots ou de sophismes, à s'arrêter à de vaines probabilités ; ils s'offrent à démontrer la vérité de leur foi [7] ; ils y veulent la clarté parfaite, afin qu'elle soit très bien connue et

1. Il faudrait citer tous les écrivains chrétiens et presque tous les *Actes des Martyrs*, car il n'en est, pour ainsi dire, pas où cette prétention à l'exclusivisme ne s'exprime en quelque manière. Voir particul. : Justin, *I Apol.*, 23 : Ἵνα δὲ ἤδη καὶ τοῦτο φανερὸν ὑμῖν γένηται, ὅτι ὁπόσα λέγομεν, μαθόντες παρὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν προελθόντων αὐτου προφητῶν, μόνα ἀληθῆ ἐστι καὶ πρεσβύτερα πάντων τῶν γεγενημένων συγγραφέων. — Arnobe, *Adv. nat.*, II, 78 : Urgent tempora periculis plena et exitiabiles imminent poenae, confugiamus ad salutarem Deum, nec rationem numeris exigamus oblati. — Lact., *Inst. div.*, I, 7 ; II, 5, 16 : O quam difficilis est ignorantibus veritas et quam facilis scientibus ! — *Inst. div.*, V, 20 ; IV, 4, 11 ; *De morte pers.*, en entier ; Hieron., *Ep.*, XXII, 39, *Ad Eustochium* ; August., *De civ. Dei*, en entier. A Carthage, le martyr Montanus (*Acta* dans Ruinart) s'écrie : Sacrificans diis eradicabitur nisi domino solo. Eus., *H. E.*, VII, 19, 9, déclare simplement qu'on ne peut pas mentir quand on attaque le christianisme.

2. Athénag., *De resurr.*, 2.

3. Tert. *Apol.*, 18 : haec et nos risimus aliquando. De vestris sumus. Fiunt non nascuntur christiani.

4. Athénag., *De resurr.*, 2.

5. Clem. Alex., *Disc. aux gent.*, X, 103 : ἀλλὰ γὰρ μανδραγόραν ἤ τι ἄλλο φάρμακον πεπωκόσιν ἀνθρώποις ἐοίκασιν ἀνόητοι.

6. Arnobe, *Adv. nat.*, VI, 14 : Quidnam est istud, homines, quod ipsi vos ultro in tam promptis ac perspicuis rebus voluntaria fallitis et circumscribitis excitate.

7. Tatien, *Adv. Graecos*, 12.

que les préjugés du vulgaire soient dissipés [1]. Seulement leurs démonstrations et leur logique se réduisent, en définitive, à des paraphrases de textes chrétiens et à des affirmations vigoureusement répétées, au nom de la révélation, dont ils sont uniques dépositaires [2]. Comme ils n'admettent pas le moindre doute au sujet de ce postulat préalable, il en résulte que des logiciens, ailleurs assez solides, comme Origène, affirment que les croyances chrétiennes sont évidemment démontrées [3]. Et cependant que valaient ces démonstrations devant les objections graves du paganisme? Il est aisé d'en juger par quelques exemples choisis entre beaucoup. Les païens trouvaient la mort du Christ — celle des mauvais esclaves — indigne du fondateur d'une religion; il eût fallu démontrer que son indignité n'était qu'apparente. Écoutons Arnobe : Pythagore et Socrate n'ont pas eu *non plus* des morts très glorieuses ; Liber déchiré par les Titans, Esculape frappé de la foudre, Hercule brûlé vif, ont cependant, les uns des fidèles, les autres des adorateurs [4]. C'est possible, mais l'argument personnel à Jésus, direct, probant, qui devait glorifier son supplice, n'était point établi par ce rejet de l'ignominie qu'on lui reprochait sur d'autres morts que lui. Quelques païens disaient encore : Qu'est-ce qui prouve qu'il n'y a qu'un Dieu? Athénagore n'est point embarrassé de si peu de chose et démontre que s'il y avait deux dieux, on ne saurait où les mettre, vu que le créateur du monde emplit son ouvrage, et n'y laisse aucune place pour un autre dieu [5]. Un syncrétiste païen n'était pas, je pense, très longtemps en peine d'une réponse à une preuve de ce genre. Un des dogmes qui soulevait chez les païens le plus de railleries ou de répugnances était celui de la résurrection [6]. Tatien et Athénagore répondent tous deux aux objections courantes: Mais, disaient les païens, comment retrouver les molécules qui composent notre corps? Dieu, répliquent les apologistes, savait où elles étaient avant notre naissance, puisqu'il a créé notre corps, il sait également où elles vont après notre mort [7], et Athénagore s'étonne qu'une objection si frivole ait prise sur des homme graves [8]. Mais, précisaient certains païens, supposons un

1. Athén., *Leg.*, 11.
2. Tatien, *Adv. Graecos*, 12 : Ce procédé d'argumentation est perpétuel chez Tatien et chez Justin, par exemple; ils annoncent à chaque instant qu'ils vont prouver, démontrer, convaincre et ils s'en tiennent réellement à des affirmations.
3. Orig., *C. Celse*, I, 67..... θέλοντες ἡμᾶς μὲν ἐκείνοις ἀλόγως πιστεύειν, τούτοις δὲ καὶ μετὰ πολλὴν ἐνάργειαν ἀπιστεῖν.
4. Arnobe, *Adv. nat.*, I, 40 et 41.
5. Athénag., *Leg.*, 8.
6. Tatien, *Adv. Graec.*, 6.
7. Athénag., *De resurr.*, 2.
8. Athénag., *De resurr.*, 3.

homme mangé par des anthropophages qui auront assimilé sa substance, comment faire ressusciter la chair de l'un sans nuire à celle des autres [1] ? Les desseins de Dieu sont impénétrables, répond le chrétien, et plus profonds que ceux de l'homme; puis toute chair mangée n'est pas assimilée, et la chair humaine ne saurait l'être, car elle est un aliment trop contre nature [2]. En définitive, il n'est pas plus difficile de renaître que de naître et Dieu est le souverain maître de la substance [3]. Ces demi-discussions mêlées d'affirmations, qu'un païen, même bienveillant, trouvait nécessairement gratuites, ne prouvaient rien du tout et le champ restait ouvert tout large aux suppositions réjouissantes que les plaisants ne manquaient pas d'avancer au sujet de la résurrection de la chair.

Au reste, disaient les chrétiens, pourquoi ne vouloir pas croire, alors que la foi emplit toute la vie. C'est la foi dans la terre qui fait le laboureur ; la foi dans la mer qui fait le navigateur; la foi dans la médecine qui guérit le malade, et vous ne voulez pas avoir la foi en Dieu ? Vous croyez en la puissance de vains simulacres, fabriqués de main d'homme et vous ne croyez pas que celui qui vous appela au monde puisse vous y rappeler une seconde fois [4]? N'est-il pas dans la légende mythologique des choses beaucoup plus difficiles à croire? Vous croyez à Amphion charmant les poissons et à Orphée élevant les murs de Thèbes aux accents de sa lyre ; il en coûte moins de croire au vrai Dieu, au Rédempteur [5].

Les encouragements à croire ne manquent cependant pas. D'abord l'âme humaine est naturellement chrétienne, il suffit de savoir l'écouter pour être convaincu [6]. Ne voit-on pas, d'ailleurs, des hommes se convertir en grand nombre ? N'est-ce pas une preuve de l'excellence de la foi ? Tertullien avoue que ce n'est pas là un argument sans réplique et qu'on peut répondre, par exemple, que le nombre des malfaiteurs n'a jamais prouvé l'excellence du mal. Mais quelle différence entre le mal ordinaire, qui entraîne la honte ou le repentir sous une forme quelconque, et le mal chrétien, qui n'apporte jamais avec lui que le regret de ne l'avoir pas tou-

1. Athénag., *De resurr.*, 4.
2. Athénag., *De resurr.*, 5 ; 6; 7 et 8.
3. Tatien, *Adv. Graec.*, 6.
4. Theoph., *Ad Autol.*, I, 8.
5. Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, I, 1, et ss.
6. Cette idée est développée dans un des ouvrages les plus faibles de Tertullien le *De testimonio animae*. Il est fait tout entier de l'étude sophistique d'expressions convenues de langage courant : *Si deus voluerit ; Deus bonus, homo malus* ; ou de sentiments naturels, comme la crainte de la mort; l'auteur s'efforce d'établir que ce sont comme des manifestations, d'autant plus significatives qu'elles sont plus inconscientes, de la foi de l'âme.

jours connu [1] ! Et quelle puissance sublime que celle qui donne à des femmes la force de fuir le mariage, à des enfants celle de renoncer à l'héritage paternel, plutôt que de renier leur foi et de violer le serment de la milice du salut [2] ! Et ce ne sont pas des simples ignorants, ce sont des hommes d'esprit cultivé, des orateurs, des grammairiens, des rhéteurs, des juristes, des médecins, des philosophes, qui vont au Christ pour l'exemple des autres [3]. Aussi bien, la protection divine est visible sur le christianisme ; depuis ses origines, il a eu à supporter bien des tribulations ; il a triomphé toujours des rivalités en apparence si dangereuses d'un Simon ou d'un Dosithée [4], comme des persécutions ; plus même, des coalitions qui se sont dressées contre lui dès sa naissance [5]. Les efforts de l'Empire sont impuissants contre lui [6] ; il s'étend chaque jour et c'est là un signe de Dieu [7]. La constance des martyrs en est un autre [8] ; c'est une idée tout à fait ancrée dans l'esprit des chrétiens qu'on ne meurt pas pour autre chose que pour la vérité et que le supplice des confesseurs est la preuve éclatante, non pas de leur foi, — c'est trop clair — mais de son bien fondé [9]. Une semblable idée peut être contraire à toute logique, les chrétiens y trouvent pourtant, on peut le dire, leur preuve de prédilection. Tant de courage et tant de constance, disaient les uns, est au-dessus des forces humaines ; c'est Dieu qui soutient les martyrs [10]. Ce courage, disaient les autres, prouve que les souffrances de la terre ne sont point considérables à côté de la gloire que Dieu doit découvrir un jour dans les siens [11]. Les martyrs ne se font pas faute de proclamer la force de cette preuve que leurs souffrances apportent au christianisme. Pionius, cloué à un poteau et sur le point d'être brûlé vif, répond à la foule qui le presse de céder : « La raison qui m'a poussé au-devant de la mort, c'est que je veux faire comprendre au peuple que la résurrection doit venir après la mort [12]. »

1. *Apol.*, 1.
2. Arnobe, *Ad nat.*, II, 5 :... Salutaris militiae sacramenta deponere.
3. Arnobe, *Ad nat.*, II, 5.
4. Orig., *C. Celse*, VI, 11.
5. Orig., *C. Celse*, I, 27.
6. Orig., *C. Celse*, V, 50.
7. Orig., *C. Celse*, I, 27.
8. Tert., *Apol.*, 50. Illa ipsa obstinatio (des martyrs) quam exprobratis, magistra est. Quis enim non contemplatione eius concutitur ad requirendum, quid intus in re sit?
9. C'est encore l'idée orthodoxe, voy. Alban Butler, *Vie des Pères*, p. 54 de la trad. : « Nous apprenons de l'exemple des martyrs, qu'une constance vraiment héroïque ne se trouve que dans la religion chrétienne. »
10. *Ep. à Diognète*, 7.
11. Eus., *H. E.*, V, 1, 6.
12. *Acta SS. Pionii, etc.*, XXI (Ruinart).

Théodote commente son supplice, proclame que c'est la volonté et l'appui du Christ qui lui donnent sa force, et conclut en adjurant le peuple de croire devant une telle démonstration [1].

Ce n'était pas seulement le courage des martyrs, c'était aussi la vertu des simples fidèles que les chrétiens donnaient comme preuve de la vérité de leur religion: le christianisme améliore les hommes; devant lui, tous les vieux vices disparaissent de l'âme régénérée [2]; les plus humbles d'entre les frères affirment, par la sainteté de leur vie, une foi qu'ils seraient souvent incapables d'expliquer [3]. Une religion qui porte de tels fruits est la vraie et toutes celles qui s'opposent à elle sont fausses [4].

D'ailleurs, n'est-il point certain que la vérité est la première en date, partout [5]? Virgile l'a dit en parlant de cette « vaine superstition qui ignorait les vieux dieux [6] ». Le plus ancien de tous les dieux, c'est celui qu'adorent les chrétiens, car il existait avant tous les autres [7], et les Pères ne reculent pas devant les calculs osés pour établir la priorité de Moïse sur les plus anciens écrivains connus [8]. Cette priorité, disent-ils, et cette vérité du vrai Dieu, de grands esprits du paganisme les ont connues, et voilà Athénagore qui se met à rechercher dans Euripide, dans Platon, dans Aristote, dans d'autres encore, des phrases qui lui paraissent prouver qu'ils ont reconnu le seul Dieu [9], et il conclut [10] que presque tous les philosophes, quand ils sont remontés au principe des choses, ont été obligés d'avouer qu'il n'y avait qu'un seul Dieu, celui des chrétiens.

1. *Acta SS. Theodoti, etc.*, XXVIII (Ruinart).

2. *Ad Scap.* 2; Orig., *C. Celse*, II, 50. Lact., *Inst. div.*, V, 9, va même plus loin; il commence par énumérer tous les vices des païens et il ajoute; nostro autem populo quod horum potest obiici, cuius omnis religio est sine scelere an sine macula vivere?

3. Athén., *Leg.*, 11.

4. *Apol.*, 21 : Si ea est qua cognita ad bonum quis reformetur, sequitur ut falsa renuntietur quaevis alia contraria comperta. — *I Petri*, III, 1, conseille aux femmes d'être soumises à leur mari, afin que leur chasteté et leur douceur aient raison sans paroles d'un entêtement possible.

5. Tert., *De praescr. haeret.*, 35.

6. *Æn.*, VIII, 187 : Vana superstitio veterumque ignara deorum. Cité par Lact., *Inst. div.*, IV, 28, 15.

7. Lact., *Inst. div.*, IV, 28, 15.

8. Voyez plus haut, note 4 de la p. 247. — Clém. Alex., *Strom.*, I, 29, 180, rappelle le mot du prêtre égyptien à Solon : « O Grecs, vous êtes toujours des enfants! » Il s'ensuit selon lui que les doctrines des Grecs sont de l'avant-veille (πρῶην γενόμενα) par rapport aux Écritures que connaissait et auquel songeait cet Égyptien.

9. Athén., *Leg.*, 5 et 5. — Théophile, *Ad Autol.*, II, prétend de même établir la vanité des croyances païennes au moyen de témoignages tirés des historiens païens qui, dit-il, ne sont plus compris de leurs lecteurs.

10. Athen., *Leg.*, 7.

Une autre preuve se rattache à celle-là ; le christianisme est fondé sur les Saintes Écritures ; celles-ci sont remplies de prophéties qui sont maintenant accomplies. Pour vérifier leur autorité, il suffit de voir s'il y a concordance entre ce qui a été annoncé et ce qui est arrivé ; il ne faut, pour le faire, que posséder la grâce particulière de Dieu, sans laquelle on ne comprend rien aux Prophètes. C'est Saint Justin qui le dit [1]. Mais les chrétiens ont cette grâce et ne demandent qu'à en faire profiter le monde entier. D'abord, on peut vérifier la véracité des Écritures sur des faits placés en dehors de la foi ; elles ont, par exemple, prédit des malheurs : les guerres, les famines, les pestes, les cataclysmes effrayants qui ravagent l'univers ; il n'y a donc à douter ni de l'accomplissement des prophéties, ni de leur origine divine [2]. D'ailleurs, voyez : Isaïe avait dit que Jésus naîtrait d'une vierge et c'est, en effet, ainsi qu'il est né [3]. Le Sauveur lui-même a, de son vivant, prédit sa mort, et elle est arrivée comme il l'avait annoncé [4] ; la foi l'atteste et les récits de ceux qui l'ont vu l'établissent [5].

Des hommes ont en effet vécu, qui ont vu les miracles divins [6], dès longtemps prédits par la Sibylle ; d'aucuns prétendent bien que les écrits sibyllins sont interpolés, mais une telle opinion n'est guère croyable, car Cicéron et Varron ont parlé de ces écrits prophétiques, dont le mystère et la longue obscurité s'expliquent parce qu'on ne savait pas de qui parlaient les Sibylles [7]. On le sait aujourd'hui et les miracles de Jésus sont une des meilleures preuves de sa divinité [8]. Ils sont indéniables, car un païen, Ponce Pilate, les a solennellement et officiellement reconnus dans des *Actes* que tout le monde peut lire [9]. Dieu a même voulu que Jésus naquît parmi les Juifs, parce qu'ils étaient, plus que tout autre peuple, habitués aux prodiges, et il a voulu qu'ils reconnussent son Fils, en comparant ce qu'ils avaient vu déjà avec ce qu'ils voyaient de

1. Justin, *Dial. c. Tryph.*, 92.
2. *Apol.*, 20.
3. *Is.*, VII, 14, ap. Justin, *Dial. c. Tryph.*, 84.
4. Orig., *C. Celse*, II, 13 ; 15 ; 16 ; 17 ; 19.
5. Arnobe, *Adv. nat.*, I, 54 et s.
6. Le martyr Theodotus (*Acta* dans *Ruinart*), cite. entre autres miracles de Jésus, l'eau changée en vin, la multiplication des pains, la marche sur l'eau, la résurrection ; tous *prouvent* la divinité de leur auteur. Dès que le martyr a dit cela, les prêtres païens, présents à l'interrogatoire, déchirent leurs vêtements et le peuple pousse des cris terribles pour protester contre de tels blasphèmes (*Acta SS. Theodoti, etc.*, XXIV, XXV, XXVI).
7. Lact., *Inst. div.*, IV, 15.
8. *Apol.*, 21.
9. Justin, *I Apol.*, 48 : Ὅτι τε ταῦτα ἐποίησεν ἐκ τῶν ἐπι Ποντίου Πιλάτου γενομένων αὐτῷ μαθεῖν δύνασθε. — *Apol.*, 5.

lui [1]. Ce n'étaient point miracles de magicien, comme le soutient un Celse, car les puissances mauvaises, sur lesquelles se fondent les magiciens, ne mènent point à la vertu [2]. Jésus n'était pas un sorcier ; ses miracles étaient ceux d'un Dieu sous un corps humain, d'un Dieu incarné pour réhabiliter les hommes selon les promesses [3]. Les miracles ne se sont pas d'ailleurs éteints avec lui, car il n'est point de jour qu'il ne s'en fasse en son nom, par l'entremise de simples fidèles [4]. Arnobe, par exemple, en énumère un grand nombre, en insistant sur les exorcismes, et il demande quel dieu païen en ferait autant, par simple imposition des mains, ou par injonction verbale (*vocis simplicis iussione*) [8]. Bien plus, le sol qui a porté Jésus a conservé le don de miracle et un peu de sa terre produit parfois des effets merveilleux [6]. C'est surtout sur les démons qu'ils chassent sans hésitation [7], sur les maladies qu'ils guérissent, alors même qu'elles semblent incurables [2], que les chrétiens éprouvent la force du nom de Jésus, prouvant du même coup sa divinité. D'aucuns d'entre eux font plus encore : ils prédisent l'avenir par la puissance du Verbe divin [9]. Les païens prétendent bien, eux aussi, faire des miracles, mais ce ne sont que prestiges de démons. Ceux-ci, se servant de la demi-connaissance qu'ils ont de l'avenir et des desseins de Dieu, se cachent dans les temples et se font frauduleusement rendre des honneurs divins, en récompense de ces miracles menteurs, qu'il est impossible de comparer à ceux du Christ et de ses fidèles [10].

Enfin, les chrétiens tenaient en réserve un dernier argument : c'est le *Credo quia absurdum*. Tertullien l'expose clairement en deux endroits de son œuvre. Dans le *De carne Christi*, il proclame que le mystère de la Résurrection est tout à fait croyable parce qu'il est absurde, qu'il est certain parce qu'il est impossible [11]. Dans le *De baptismo*, il s'écrie : « Et quoi donc? Est-ce que ce n'est point quelque chose de surprenant que de voir la mort se fondre dans le

1. Orig., *C. Celse*, II, 57.
2. Orig., *C. Celse*, II, 49, 50 ; I, 68.
3. Orig., *C. Celse*, I, 68... κατ' ἐπαγγελίαν.
4. *Ad Scap.*, 4 ; *Apol.*, 23.
5. Arnobe, *Adv. nat.*, I, 42-47 ; 48 ; 54 ; 55. — Voy. également August., *De civ. Dei*, XXII, 8, qui énumère un assez grand nombre de miracles et dit en avoir *vu* plusieurs.
6. August., *De civ. Dei*, XXII, 6.
7. Justin, *Dial. c. Tryph.*, 85 ; Tert., *Ad Scap.*, 4 ; *Apol.*, 23 ; Orig., *C. Celse*, I, 46.
8. *Ad Scap.*, 4 ; August., *De civ. Dei*, XXII, 8 ; Orig., *C. Celse*, I, 46.
9. Orig., *C. Celse*, I, 46.
10. Lact., *Inst. div.*, II, 7 et 8.
11. *De carne Christi*, 5 : Et mortuus est Dei Filius... Prorsus credibile est, quia ineptum est ; et sepultus, resurrexit. Certum est, quia impossibile.

bain baptismal? Et n'est-ce pas d'autant plus croyable que c'est plus étonnant et qu'à cause de cela on a peine à le croire? Quels caractères conviennent donc aux œuvres divines, si ce n'est celui d'être au-dessus de l'étonnement. Au reste, l'incrédulité s'étonne et ne croit pas. [1] » Le chrétien fait mieux que croire, il sait et il est sûr [2].

Cependant, il se trouvait des païens, en dehors de ceux qui jugeaient sommairement les chrétiens sans se donner la peine de les connaître, et en dehors de ceux qui, foncièrement attachés à une autre religion, pouvaient retourner pied à pied contre le christianisme tous les arguments qu'il avançait, il s'en trouvait, dis-je, qui considérant, d'une part, la prétention chrétienne, à l'exclusivisme, à la vérité absolue, et, d'autre part, les arguments fournis pour la fonder, estimaient que les uns ne justifiaient vraiment pas l'autre. Les hommes épris de logique, et il y en avait encore, de l'aveu des chrétiens [3], trouvaient que de semblables raisonnements étaient insensés ou stupides [4]. Il ressort de tous les plaidoyers des apologistes que c'était là, en effet, l'opinion commune de ceux qui se croyaient raisonnables. Celse était très vivement frappé de l'insuffisance rationnelle de la démonstration chrétienne, et il en venait à l'enfermer tout entière dans son suprême argument : « Croyez d'autant plus fermement que ce qu'il faut croire est plus extraordinaire [5]. » Devant chacun des dogmes les plus fortement affirmés, un Celse survenait et posait humainement, presque scientifiquement, le problème qu'il supposait. Est-ce qu'on a jamais vu un homme renaître avec son corps? Jésus s'est, dit-on, montré en chair et en os trois jours après sa mot; mais qui l'a vu? Une femme hystérique ou quelque autre individu de cette bande de goètes qui

1. *De baptis.*, 2 : Quid ergo nonne mirandum et lavracro dilui mortem? Atquin eo magis credendum, si quia mirandum est, idcirco non creditur. Qualia enim decet esse opera divina, nisi super omnem admirationem?... Ceterum incredulitas miratur, non credit.

2. C'est une opinion très bien affirmée dans les *Acta SS. Justini, etc.*, IV. — (Ruinart) : non opinor sed scio et hoc tam certum habeo, ut nihil dubitem.

3. Selon Clém. Alex., *Strom.*, I, 18, 88, les Juifs, pour croire, demandent des signes (σημεῖα), les Grecs, σοφίαν ζητοῦσι, τοὺς ἀναγκαστικοὺς καλουμένους λόγους, καὶ τοὺς ἄλλους συλλογισμοὺς δηλονότι.

4. Clém. Alex., *Pedag.*, I, v, 19; *Strom.*, I, 18, 88. Pour les Juifs, dit Clément, la prédication chrétienne est un scandale (σκάνδαλον); pour les Grecs, c'est une folie (μωρίαν). Des expressions analogues reviennent sous la plume d'autres écrivains chrétiens : Théoph., *Ad Autol.*, II, 1 : ... μωρίαν εἶναι τὸν λόγον ἡμῶν; Orig., *C. Celse*, IV, 61... ἡμεῖς οἱ κατ' αὐτὸν ἀνόητοι... Tertullien, *Apol.*, 1, croit à propos de réfuter cette objection courante par l'argument suivant : non potes dementiam dicere qui revinceris ignorare.

5. Orig., *C. Celse*, VI, 10. Origène a l'air de dire que c'est là un argument de l'invention de Celse, une exagération bouffonne; mais le texte du *De baptismo*, 2, cité plus haut, prouve bien que Celse n'invente rien.

entourait le Christ [1]. Le prétendu témoin a pu être un halluciné, un menteur. A toutes ces objections, le chrétien n'opposait évidemment que sa foi. Origène lui-même, qui a pris la tâche spéciale de réfuter Celse, ne trouve pas, en définitive, d'autre argument [2]. Au reste, ajoutait le païen, si Jésus voulait affirmer sa divinité, il n'avait, après sa résurrection, qu'à s'aller montrer à ceux qui l'avaient condamné et fait mourir [3]. Origène avoue que c'est là une objection sérieuse, et, pour la résoudre, il se lance dans un raisonnement aussi subtil que faible et dont l'idée essentielle est celle-ci : Jésus, sa mission accomplie, avait, en toute sa personne, une gloire tellement rayonnante que tout le monde n'en pouvait supporter l'éclat; il a voulu, en ne se montrant pas à ses ennemis après sa résurrection, épargner leur faiblesse, car il les eût infailliblement aveuglés [4].

De quelque valeur chrétienne que fussent de tels arguments, ils étaient, de toute évidence, insuffisants pour convaincre les païens. Or, je n'ai pris que les meilleurs et il ne serait pas difficile d'en trouver de plus faibles sous la plume des Pères [5]. Toutefois, cette insuffisance rationnelle du Christianisme était pratiquement, et au point de vue de son succès, un inconvénient minime, les hommes qui raisonnent demeurant toujours une exception assez rare. En définitive, considéré au seul point de vue de la logique humaine, il ne valait ni plus ni moins que beaucoup d'autres religions, et il répondait mieux qu'elles aux besoins religieux des hommes du temps. Il était sans doute aussi peu métaphysique que possible dans l'esprit de son fondateur, mais, grâce aux philosophes qui l'avaient adopté, il avait hérité de tout l'esprit philosophique et métaphysique des Grecs ; il pouvait se présenter comme une espèce de philosophie révélée, et c'est ainsi que le concevaient Justin, Tatien, Arnobe, Tertullien lui-même. En ce sens, il n'était pas essentiellement différent des autres religions révélées, du mithracisme, par exemple. Comme elles, il avait ses mystères, ses rites symboliques et ses prêtres. Les ressemblances étaient telles que les païens les signalaient déjà [6] et que les chrétiens en étaient

1. Orig., *C. Celse*, II, 55 : ... γυνὴ πάροιστρος ὡς φατὲ καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν ἐκ τῆς αὐτῆς γοητείας.
2. Orig., *C. Celse*, II, 57-58.
3. Orig., *C. Celse*, II, 63.
4. *C. Celse*, II, 64-67.
5. Voyez, par exemple, le raisonnement par lequel Tertullien, *De baptismo*; 19, essaie d'établir que le Christ a professé pour l'eau une estime particulière; nous voyons défiler tous les épisodes de sa vie au cours desquels il a pu en user ou en parler, etc. C'est du pur enfantillage.
6. Orig., *C. Celse*, VI, 22. Celse fait le rapprochement et Origène proteste.

réduits, pour les expliquer, à accuser leurs rivaux de plagiat [1]; aujourd'hui même les confusions sont parfois difficiles à éviter [2]. Tout au plus la révélation chrétienne avait-elle quelque chose de plus complet, en ce sens que, tenant une solution prête pour toute question métaphysique ou morale, elle se fortifiait d'une théologie dès lors assez ferme et pourtant suffisamment souple pour se plier avec facilité aux exigences des esprits les plus divers. Considéré sous cet angle, le christianisme nous apparaît comme l'expression la plus complète et la plus souple du sentiment religieux des hommes du IIIe siècle ; il n'en faut pas plus pour expliquer son succès définitif. En attendant que le triomphe justifiât, dans la pratique, son exclusivisme extrême, il n'était qu'une des religions subsistant dans l'Empire, comptant des fidèles dont il ne nous est pas possible d'évaluer le nombre, et excitant parmi les païens des sentiments divers [3]. Il a eu, si l'on veut, raison de ne point tolérer les autres, puisqu'en somme cette intransigeance, en le tenant en dehors du syncrétisme, lui a évité de se perdre en lui ; mais, aux yeux des païens, il demeurait religion de prétentieux et de fous, qui, ne démontrant rien de ce qu'ils croyaient et méprisant tout le monde, méritaient d'être méprisés de tous [4]. Les moins éclairés d'entre les païens répétaient sottement des racontars qui n'étaient peut-être pas tous dénués de fondement [5], mais qui étaient au moins généralisés outre mesure et, par conséquent, exagérés. D'autres, s'élevant plus haut, reconnaissaient aux chrétiens de réelles qualités morales, mais trouvaient intolérables et choquants

1. Justin, *I Apol.*, 66; Tert., *De baptis.*, 5 ; *De praescr. haer.*, 40.

2. Nous avons donné quelques références essentielles sur cette question p. 237, n. 1.

3. Je cite seulement quelques références caractéristiques, car la question, prise en elle-même, demanderait une étude assez minutieuse et tout à fait hors de proportion avec une note : Tac., *Ann.*, XV, 44; *Hist.*, V, 5; D. Cass., XXXVII, 17; Suet., *Néron*, 16; Athén., *Leg.*, 1; Justin, *I Apol.*, 20; Tert., *Apol.*, 9; 49; *Passio SS. Pionii, etc.*, VI-XI; *Pass. SS. Perpet. et Felic.*, XVIII, Eus., *H. E.*, VI, 5; Le Blant, *Actes des Mart.*, p. 81-82. Ces textes divers établissent l'existence, parmi les païens, de sentiments de haine contre les fidèles; en voici quelques autres qui prouveraient au contraire la sympathie : Eus., *H. E.*, VI, 5; Pontius, *Vita et pass. S. Cypr.*, XV; *Acta SS. Fructuosi, etc.*, III; *Pass. SS. Theodoti, etc.*, XIV; *Pass. S. Mariae*, XI, ap. Baluze, *Miscell.*, I, p. 28.

4. Tatien, *Adv. Graec.*, 21, dit qu'il a voulu montrer quelle injustice il y a à vouloir comparer la doctrine qui mène au vrai Dieu avec les opinions des hommes qui se plongent dans la matière et la fange : Εἰς ὕλην καὶ βόρβορον.

5. Je me contente également de quelques références essentielles : Athen., *Leg.*, 32; Orig., *C. Celse*, VI, 24; 27... La plupart des mauvais bruits semblent simple généralisation d'excentricités d'hérétiques : Irénée, *Adv. omn. haer.*, I, 6, 3; Clém. Alex., *Strom.*, II, 20, 118; *Strom.*, III, 2, 10; August., *De haeres.*, VI; VII; XII, XXXI; XLII, XLVI; *De moribus Manich.*, II, XIX, 70; Epiphane, Πανάριον, *Haeres.*, XXVI.

leur prétention à l'exclusivisme, et leur dédain absolu pour ce qui n'était pas eux. D'autres, enfin, considérant, en quelque sorte philosophiquement, les dogmes, les jugeaient enfantins, ridicules, ou simplement mal fondés. Dans tous les cas, la résultante ultime de ces divers sentiments anti-chrétiens, était le mépris, la pitié et quelquefois la haine.

L'État, en tant que gardien de la société, se plaçait à un point de vue particulier. Peu lui importait que le christianisme eût tel ou tel dogme ; il s'inquiétait seulement de quelques inconvénients socialement très graves qu'il lui paraissait présenter. Cette religion absolue refusait toute concession et même toute déférence aux autres religions, sans excepter de son mépris la religion officielle ; devant elle la tradition, la coutume, même la loi disparaissaient ; elle plaçait les exigences de la conscience au-dessus de tout, et elle ne se souciait pas qu'un des fondements essentiels de la société disparût du coup. Elle faisait plus ; non-seulement elle méprisait ouvertement toutes les religions qui différaient d'elle, mais elle considérait que les attaquer sans relâche, constituait sa tâche principale. Elle le disait aussi haut que possible, dût-il sortir de sérieux désordres de la proclamation de ses opinions subversives. Elle ne prétendait pas, comme la religion judaïque, enfermer ses idées singulières dans les limites étroites d'une petite communauté ; au contraire, elle s'ingéniait à une propagande effrénée dans toutes les classes de la société ; elle se présentait comme la religion naturellement réservée à tous les hommes. Elle se plaçait, en un mot, et d'elle-même, hors la loi et affirmait très haut qu'elle tenait à y être ; l'État ne pouvait faire autrement que de l'y laisser et la persécution devenait ainsi comme une nécessité sociale, à laquelle pourtant l'État se déroba, semble-t-il, aussi longtemps qu'il le put [1].

Ces idées se préciseront d'elles-mêmes si nous nous arrêtons un instant sur les opinions que les chrétiens en général, et Tertullien en particulier, professaient à l'égard de la religion romaine.

Au point de vue strictement religieux, une étude de la religion païenne, c'est-à-dire de toute religion qui n'était pas la chrétienne, comportait, pour les chrétiens, plusieurs problèmes tels que ceux de l'origine des dieux, de leur véritable nature, du sérieux et de l'étendue de la foi païenne, du sens de la représentation figurée ou symbolique des dieux, de la réalité de leurs manifestations humaines par les oracles et les prodiges, enfin, de la portée de leurs

1. Les chrétiens se plaignent d'ailleurs de cette intolérance, qui ne porte, disent-ils, que sur eux : Athén., *Leg.*, I, 14; il se peut qu'ils n'en voient pas les raisons comme nous.

révélations mystérieuses, si l'on veut, de la valeur philosophique et cosmogonique des mystères. Au point de vue social, ces problèmes se réduisaient, en somme, à trois principaux : Qu'était et que valait le paganisme considéré comme fondement premier de l'État et de la société civile? Qu'était-il et que valait-il, considéré comme fondement de la famille? Enfin, quelle était sa valeur et sa portée morale, à quelle conception pratique de la vie morale pouvait-il conduire?

Il est clair que la solution des problèmes purement religieux déterminait, dans l'esprit des chrétiens, le sens de la solution des autres. En les examinant, ce n'était pas seulement à la religion officielle qu'ils se heurtaient, mais aussi aux religions orientales qui, en théorie, exclues de l'État romain, comme de la famille romaine, se retrouvaient toutes quand il s'agissait de la pratique courante et de la morale. La liaison entre les divers problèmes est donc telle qu'il est impossible d'aborder les uns sans les autres.

Tous étaient posés depuis longtemps [1], plusieurs mêmes depuis plusieurs siècles, et avaient été mainte fois agités par les penseurs. Tous s'étaient nécessairement précisés dès que l'inévitable conflit entre le christianisme et la société païenne s'était accentué. C'est pourquoi les sentiments de Tertullien ne pouvaient guère être, en la matière, très spontanés; les fondements d'une opinion chrétienne étaient déjà jetés avant lui.

En mettant à part les dieux animaux « qui volent le contenu des écuelles et lèchent les assiettes [2] », les chrétiens professent des opinions assez différentes sur l'origine et la nature des dieux du paganisme. Les uns soutiennent que ces dieux sortent tous de la fertile imagination des démons : les esprits impurs savaient, l'ayant appris des prophètes, qu'un jour le Christ viendrait sur la terre; alors ils avaient inventé les dieux, fils de Jupiter, afin d'abuser les hommes, de leur faire négliger les prophéties et de les perdre avec eux. Ils ont fait plus : ils ont tenté de les tromper davantage, en imaginant des dieux qui semblaient accomplir telle ou telle prophétie : l'histoire de Bacchus, celle de Bellérophon, celle de Persée, celle d'Hercule, celle d'Esculape, n'ont pas d'autre sens. Mais l'inintelligence des démons à l'égard des prophéties

1. Voyez particulièrement sur le problème si complexe de l'origine des dieux, tel que se l'étaient posé les philosophes et les penseurs grecs : Decharme, *Mythol.*, *Introd.*, p. VI et s.

2. *Orac. Sibyll.*, 2me fragm., vers 23 (p. 6 de Friedlieb) :

Οὐ μανίη καὶ λύσσα φρενῶν κ' αἴσθησιν ἀφαιρεῖ,
Εἰ λοπάδας κλέπτουσι θεοὶ, συλοῦσι δὲ χύτρας;

divines leur a fait commettre de lourdes bévues; ils n'ont pas su comprendre les symboles qui désignaient si clairement dans l'Écriture la venue du Christ crucifié; sans cela ils auraient également introduit dans le paganisme un dieu crucifié. Eux-mêmes jouent le rôle qu'ils prêtent à ces pseudos-dieux [1], lesquels ne sont donc, en définitive, que des démons déguisés.

D'autres chrétiens préfèrent une solution différente : Ces dieux, qui ont eu un commencement, ne sont pas des dieux, car ce qui est créé est sujet à la mort et à la corruption; si les dieux sont nés, ils sont morts et qui meurt n'est pas dieu [2]. Peut-être leurs noms désignent-ils des hommes divinisés en mémoire et en reconnaissance de quelques notables services; les dieux ne seraient alors que des hommes morts depuis longtemps et de vains noms [3].

A moins encore qu'ils ne soient tout simplement des allégories, des abstractions, et ils n'ont alors pas plus d'existence que l'allégorie et l'abstraction n'en ont elles-mêmes. Sous elles, il n'y a que de la matière et non des dieux [4]. Dans tous les cas, les poètes ont brodé, défiguré, inventé, et rendu tous ces mensonges plus dangereux en les rendant plus séduisants [5].

Tertullien avait à choisir entre ces trois solutions. Il ne s'arrête pas à la troisième, qui fut toujours plutôt une explication de sceptiques et de philosophes païens, que de polémistes chrétiens, et il fond les deux premières en une doctrine réellement assez cohérente, bien que, parfois, les nécessités de son argumentation l'en-

1. Justin, *I Apol.*, 55; *Dial. C. Tryph.*, 69.

2. Athén., *Leg.*, 19; Théophile, *Ad Autol.*, II, 5 et s. : Homère prétend que les dieux sont sortis de l'Océan, mais l'Océan n'est qu'une masse d'eau, ce n'est pas un dieu, à plus forte raison n'est-il pas le père des dieux.

3. Athén., *Leg.*, 28 et s... Au chap. 21, Athénagore collectionne tous les *mots* que les poètes ont mis dans la bouche des dieux et qui leur prêtent des passions humaines indignes de dieux véritables. Théoph., *Ad Autol.*, II, 3, s'étonne que les dieux aient déménagé de l'Olympe et de l'Ida, où ils ne se manifestent plus; il s'étonne aussi qu'ils n'aient plus d'enfants, après en avoir tant engendrés; il est vrai que s'ils avaient continué du même train, il n'y aurait plus de place sur terre pour les hommes. Ailleurs, *Ad Autol.*, II, 8, Théophile conclut de l'examen de la généalogie des dieux : οὐ γὰρ ἀπέδειξαν αὐτοὺς θεοὺς ἀλλὰ ἀνθρώπους, οὓς μὲν μεθύσους ἑτέρους πόρνους καὶ φονεῖς. — Cette doctrine n'était point neuve, puisqu'elle était le fondement même de l'Evhémérisme et les païens réfléchis avaient trouvé depuis fort longtemps les arguments que les chrétiens mettent en avant; voy. particulièrement Cic., *Tuscul.*, II, 12. — Arnobe, *Adv. nat.*, III, 7, montre bien qu'il saisit cette filiation des arguments païens aux chrétiens, puisque, nous disant que les piétistes d'entre les gentils demandent que l'on brûle le *De natura deorum* et le *De divinatione*, il ajoute : quibus christiana religio comprobetur et vetustatis opprimatur auctoritas.

4. Athénag., *Leg.*, 22, qui se fonde sur Empédocle et présente cette explication comme l'œuvre de rationalistes païens. Tatien, *Adv. Graecos*, 21, engage d'ailleurs les païens à ne point expliquer ainsi leurs dieux, ce serait les détruire.

5. Ce n'est pas là non plus une idée purement chrétienne : Eurip. *Herc. fur.*, v. 1346 (Dindorf) : ἀοιδῶν οἴδε δύστηνοι λόγοι.

traînent à en séparer les deux termes et à incliner tantôt vers l'un tantôt vers l'autre. Les dieux, dit-il, ne sont que des hommes divinisés par la volonté d'autres hommes; il faut, pour qu'il naisse un dieu, que l'homme lui soit d'abord propice, le fasse [1], et ne le défasse pas [2]. Tertullien entend démontrer cette proposition générale, en établissant que Saturne, père de tous les dieux, et le plus ancien de tous, n'était qu'un homme; ses fils doivent donc être des hommes comme lui. Il se réfère alors aux écrivains latins et grecs qui ont parlé de Saturne ou de Kronos et conclut qu'on l'a dit fils du ciel et de la terre, simplement parce qu'on ne connaissait pas ses parents [3]. Mais il y avait déjà plus de 3,000 ans que le monde existait quand Jupiter est né [4]. Né, il est mort, comme son père et comme tous les dieux, qui n'ont jamais eu d'existence divine, les chrétiens le savent parfaitement bien [5]. Il est vrai que ces dieux ont l'air de se manifester [6], mais ce ne sont point réellement des dieux qui tentent d'opérer des prodiges et des guérisons; ce sont des démons, qui empruntent le nom de ces dieux morts : la preuve en est que, devant n'importe quel chrétien, les dieux confessent qu'ils ne sont vraiment que des démons. D'autre part, s'il y avait des dieux, jamais les démons n'oseraient encourir leur colère en prenant leur place; donc il n'existe réellement que des démons et pas de dieux [7].

Tous les chrétiens, qui ont essayé après Tertullien d'expliquer l'origine et la nature des dieux du paganisme, n'ont fait que redire ce qu'il avait dit; chacun insistant, d'ailleurs, selon ses préférences, sur celle des explications qui lui plaisait le mieux. Ceux qui se piquaient de connaissances spéciales sur la question, ajoutaient volontiers à leurs arguments ceux des épicuriens et d'Evhémère. Ainsi, selon Minucius Félix, les dieux ne sont que des démons [8]. Clément d'Alexandrie, qui ne craint point de disserter longuement, établit, par de nombreux exemples, que les dieux sont bien des hommes divinisés pour des services que leurs contemporains n'ont

1. *Apol.*, 5 : Apud vos de humano arbitratu divinitas pensitatur. Nisi homini deus placuerit, deus non erit; homo iam deo propitius esse debebit.
2. *Ad nat.*, I, 10 : souvent les censeurs ont aboli un dieu sans seulement demander le consentement du peuple.
3. *Apol.*, 10.
4. De exsecrandis gentium diis (fragment).
5. *Apol.*, 12. Possumus enim videri laedere eos, quos certi sumus omnino non esse ?
6. *Apol.*, 21; 22, par les prodiges, les oracles, les guérisons.
7. *Apol.*, 23.
8. Min. Félix, *Octav.*, 26; Spiritus sunt insinceri, vagi, a caelesti vigore terrestris labibus et cupiditatibus degravati

pas su rapporter au vrai Dieu [1]. Parfois ils ne doivent leur divinité qu'au désir de flatter tel ou tel puissant du monde. C'est un Philippe tout estropié, un Démétrius, qui refuse d'épouser Minerve et lui préfère la courtisane Lamia [2], un Antinoüs, pseudo-Ganymède imposé par Hadrien [3] : au début, les temples n'étaient donc que des tombeaux [4]. Pourtant, ajoute Clément, l'imagination des hommes n'a pas toujours eu besoin d'êtres vivants pour faire des dieux ; les uns, trompés par leurs yeux et aveuglés par l'admiration, ont cru que les astres étaient dignes d'adoration ; d'autres plus frappés de la puissante fécondité de la terre, ont déifié ses productions ; le blé est devenu Déméter, la vigne Dyonisos ; d'autres ont déifié le Malheur, le Châtiment. Les poètes ont enjolivé ces fictions, et les philosophes y ont ajouté des abstractions, en divinisant des sentiments : l'Amour, la Peur, la Joie, même l'Injure ou l'Impudeur [5]. Mais, des unes comme des autres de ces inventions humaines, les démons profitent, car ils sont innombrables. Hésiode ne dit-il pas qu'ils sont sur terre trois fois dix mille ! Les plus forts (μεγάλοι δαίμονες), se font passer pour les grands dieux, et ils tournent sans cesse autour de l'homme, qui flatte leur gourmandise et leur cruauté [6]. Cependant toutes ces inventions sont bien postérieures aux Écritures, comme le prêtre égyptien, au rapport de Platon, le fit entendre à Solon, en lui disant : « O Grecs ! vous êtes toujours des enfants [7] ». Origène s'en tient à la doctrine des dieux-démons, ou du moins, il n'insiste que sur celle-là [8]. Passionné comme il était, il devait, en effet, s'attacher de préférence à elle, parce qu'elle supposait en tout chrétien un soldat de Dieu contre le Diable. Arnobe, qui s'étend plutôt sur la critique des mythes et des personnifications divines que sur leurs origines, s'arrête complaisamment sur l'examen des dieux romains qui ne

1. Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, II, 26 ; il essaie de fournir des exemples précis : ainsi les Muses, seraient neuf esclaves achetées par Mégaclo, fille de Macar, roi de Lesbos, lequel se dispute sans cesse avec sa femme, au grand ennui de sa fille ; celle-ci apprend à chanter aux neuf esclaves et Macar, charmé, redevient un bon mari ; Mégaclo, pénétré de reconnaissance, rend des honneurs divins à celles qui lui ont procuré la paix : (*Disc. aux Gent.*, II, 31 : ἡ δὲ ἱστορία παρὰ Μυρσίλῳ τῷ Λεσβίῳ).

2. Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, IV, 54.

3. Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, IV, 49.

4. Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, III, 44 ; l'auteur énumère un certain nombre de temples qui sont, en même temps, tombeaux des divinités qu'on y honore.

5. Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, II, 26.

6. Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, II, 41 ; III, 42.

7. *Strom.*, I, 29, 180.

8. Particulièrement Orig., *C. Celse*, VII, 69 : il vise les invocations mystérieuses et certainement démoniaques, qui accompagnent la dédicace d'un temple ou l'inauguration d'une statue.

sont, dit-il, que de simples fonctions naturelles divinisées [1]; et il revient sur cette idée chère aux chrétiens, les temples ne sont souvent que des sépulcres [2]. S. Cyprien se contente de reprendre la doctrine de Tertullien, parfois dans les mêmes termes [3]. Les dieux, dit-il, ont été, à l'origine, des hommes divinisés; ce sont aujourd'hui des démons qui se sont glissés sous le nom de ces hommes [4]. Lactance s'attache à restaurer les vieilles critiques d'Évhémère et ramasse les arguments épicuriens [5]; il estime qu'Évhémère est digne de foi, qu'il s'est documenté et qu'il est sérieusement informé [6]. La théorie à laquelle il s'arrête est d'une extrême simplicité : sans doute beaucoup de légendes ont un sens humain très clair; par exemple, la pluie d'or qui tombe sur Danaé n'est pas Jupiter, mais seulement le prix de la prostitution [7]; sans doute, aussi, les dieux sont des hommes dont on a changé le nom après leur mort pour empêcher de les reconnaître [8], et aucun de ces dieux n'est très ancien. C'est à peine si Saturne est né 1800 ans avant le moment où Lactance écrit [9]. Tous ces dieux n'existent donc pas, et Denys le Tyran, comme Verrès, les ont bravés en toute impunité. Mais, dans chaque pays, un homme s'est trouvé pour coordonner et au besoin inventer ces mythes; Faunus dans le Latium, Numa à Rome; eux-mêmes n'ont point été leur propre dupe [10]. Cette mythologie enfantine séduisait les chrétiens, parce qu'elle avait une apparence de simplicité rationnelle qui leur permettait d'attaquer leurs adversaires par des arguments purement humains et d'opposer la grandeur de leur foi à cette pauvreté païenne. Il est inutile de pousser plus loin cette revue; l'accumulation des textes ne nous apprendrait rien de plus. L'opposition était donc nette entre les païens et les chrétiens; les uns soutenaient que les dieux étaient

1. Arnobe, *Ad. nat.*, IV, 3-11.
2. Arnobe, *Ad. nat.*, VI et 5.
3. On sait par S. Jérôme (*De vir. ill.*, *Tertul.*) qu'il aimait à désigner Tertullien du nom de *Maître*.
4. Cypr., *Quod idola dii non sint*, 1; 6 et s.; *Ad Demetr.*, 14.
5. Lact., *Inst. div.*, I, 22 et s.; I, 27; au chap. 22, l'argumentation est tellement empruntée aux anciens critiques de la religion romaine, que six vers de Lucilius (liv. XV, frag. 2) arrivent sous la plume de Lactance.
6. *Inst. div.*, I, 11.
7. *Inst. div.*, I, 11.
8. *Inst. div.*, I, 21-22 : Romulus devient Quirinus; Leda, Némésis, etc... credo ne quis eos putet homines fuisse.
9. *Inst. div.*, I, 23; Lactance discute sérieusement et longuement les parentés des dieux et des personnes mythologiques, afin de fonder sa chronologie et il conclut : Non ergo isti glorientur sacrorum vetustate, quorum et origo et ratio et tempora deprehensa sunt.
10. *Inst. div.*, I, 22 : Sed cum alios falleret se ipsum tamen non fefellit. (Il s'agit de Numa.)

tels par leur nature [1] ; les autres le niaient [2] et affirmaient que s'ils étaient quelque chose, ils n'étaient que des démons immondes; entre ces deux opinions, il est même impossible de rêver une conciliation [3]. Aussi bien tout ce qui nous reste à dire de la religion romaine se déduit assez bien de ces prémisses; à peine est-il nécessaire de constater que la réalité est d'accord avec la logique.

Si étrange que la chose parût aux chrétiens, il y avait des hommes qui croyaient, ou du moins semblaient croire, à la réalité de ces dieux niés ou ravalés au rang des esprits inférieurs [4]. Une telle foi devait sembler si anormale aux chrétiens qu'ils ne pouvaient manquer d'en suspecter la sincérité, comme ils en affirmaient l'inutilité. Quand les démonstrations de piété païenne prenaient ce caractère d'exaltation physique que les religions orientales favorisaient, et qui s'introduisit plusieurs fois dans le christianisme lui-même, avec un Origène ou avec les flagellants du xve siècle, les fidèles les déclaraient contre nature et réprouvées de

1. Eus., *H. E.*, VII, 11 : κατὰ φύσιν ; Le Blant, *Actes des Mart.*, Sect. II, § 73, p. 199 et s.

2. Cyrille d'Alex., *Comm. in Job.*, I, XII, v, 7 : τοῖς κατὰ φύσιν οὐκ οὖσι θεοῖς. Affirmation analogue dans les *Actes des SS. Leon et Paregorius :* Bibl. Nat., ms. grec, n° 1452, fol. 152, v°, cité par Le Blant, *Actes des Mart.*, p. 199.

3. Les *Actes des Martyrs* sont naturellement pleins de malédictions à l'égard des démons et de négations à l'égard des pseudo-dieux ; voy. particulièrement *Acta S. Symphorosae* (Ruinart) : Symphorose répond à Hadrien : ne idoles consentirent ad immolandum et quasi boni athletae daemones tuos moriendo vicerunt — il s'agit de son mari et de son frère. — *Acta S. Ignatii*, II (Ruinart) : Ignatius dixit : Daemonia gentium deos appellas errans... — *Passio S. Symphoriani*, VI (Ruinart) : Symphorien dit : Dianam quoque daemonium esse meridianum, sanctorum industria investigavit... *Passio SS. Felicitatis, etc.*, III (Ruinart) : omnes dii gentium daemones sunt... — Ailleurs, le martyr semble admettre au moins l'existence humaine de la divinité ; Petrus refuse de sacrifier à Vénus : quae talia egit ut confusio sit enarrare ; elle n'est qu'une sordida meretrix : *Acta SS. Petri, Andreae, Pauli*, I (Ruinart). Un autre plaisante la divinisation des fonctions naturelles : *Acta SS. Victoris, etc.* VIII (Ruinart) : Pudet memorare deos Stercutios (Sterculios?) et deas Cloacinas et mille talium portenta deorum. Sur le même thème : Prudence, *De Mart. S. Laurentii ; Peristeph.*, Hymn. 2, vers 113 et s. ; August., *Epist.*, I, XVII, à Maxime de Madaure. D'autres enfin disent simplement que les dieux n'existent pas ; Philippe, un des fils de Félicité dit : Isti nec dii sunt, nec omnipotentes sed sunt simulacra vana et misera et insensibilia... — *Passio SS. Felic., etc.*, III (Ruinart) ; *Acta SS. Claudii et Asterii* (Ruinart). — En général, les martyrs penchent pour assimiler les dieux aux démons, parce que cette doctrine leur promet un combat glorieux et utile.

4. Commodien insiste sur cette foi et s'en étonne :

> Dicitis o stulti, Jovis tonat, fulminat ipse
> Et si parvulitas sic sensit, cur anni dicentes.
> (*Instr.*, I, VI, 1 et 2.)
> O nimium stulti, qui putatis moechos ab astris
> Nascentes regere aut totam mundi naturam.
> (*Instr.*, I, VII, 9-10.)

Dieu [1]. Aux yeux de Tertullien, qui est toujours disposé à aller plus loin que ses prédécesseurs, dans la raillerie et l'attaque, il n'y a pas de véritable piété païenne ; les païens font quelquefois semblant de prier, mais leurs lèvres seules remuent [2]. Au reste, ils avilissent leurs dieux en les exploitant indignement, en battant monnaie de leur divinité ; quelquefois ils les mettent en gage ; plus même, ils osent les faire représenter sur le théâtre par d'abjects histrions [3]. Chacun préfère un dieu plutôt qu'un autre, et, ce faisant, il offense tous les autres [4]. Qui donc oserait soutenir que c'est à une fausse religiosité pour une fausse religion que les Romains doivent leur gloire [5] ? Au contraire, c'est elle qui les empêche d'être parfaitement heureux, car c'est à elle qu'il faut attribuer tous les maux qui manifestent dans le siècle la colère de Dieu [6]. D'autres, après lui, accentueront ces idées, parce qu'elles sont au fond du christianisme ; certains même les accompagneront de remarques parfois fort justes. Clément d'Alexandrie et Lactance avancent que les Gentils ne tiennent au paganisme que parce qu'il leur donne des exemples d'intempérance et qu'ils prêtent leurs passions à leurs dieux, alors que le vrai Dieu impose la modération des désirs et la continence [7]. D'autres s'élèvent contre les rites romains, qui leur semblent ridicules ou odieux [8] ; d'autres encore fulminent contre les sacrifices sanglants [9], qu'ils jugent indignes de la divinité, d'accord en cela avec plus d'un païen ; d'autres enfin critiquent toutes les manifestations de la piété païenne, l'encensement, les chants religieux, les jeux [10]... Les chrétiens étaient évidem-

1. Athén., *Leg.*, 26 ; Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, X, 91.

2. *Apol.*, 16 : Sed et plerique vestrum affectatione aliquando et caelestia adorandi ad solis ortum labia vibratus.

3. *Apol.*, 13 : Exigitis mercedem pro solo templi, pro aditu sacri ; non licet deos nosse gratis, venales sunt. *Ad nat.*, I, 10 : Venditis totam divinitatem.

4. *Ad nat.*, I, 10.

5. *Apol.*, 25 : Ergo non ante religiosi Romani quam magni, ideoque non ab hoc magni quia religiosi. M. Felix, *Octav.*, 25, conclut de même. Tous deux estiment que la gloire romaine, au contraire, est faite d'actes que les païens devraient considérer comme des sacrilèges.

6. *Apol.*, 40.

7. Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, IV, 61 ; Lact., *Inst. div.*, II, 6, 2 et s. : Veniunt igitur ad deos non tam religionis gratia, quae nulla potest esse in rebus malepartis et corruptibilibus, quam ut aurum oculis hauriant.

8. M. Felix, *Octav.*, 24 : quorum ritus si percenseas, videnda quam multa, multa etiam miseranda sunt ; et il s'élève contre les exagérations des piétistes, les excentricités des prêtres mendiants, etc. ; August., *De civ. Dei*, VII, 26, proteste avec force contre les mutilations que le culte de la Mère des Dieux impose à ses prêtres ; il considère que cela dépasse toutes les turpitudes de Vénus : évidemment il a oublié Origène.

9. Athen., *Leg.*, 13 ; Arnobe, *Adv. nat.*, VII, *passim*, not. 1-18 ; Lact., *Inst. div.*, VI, 1 et s.

10. Lucien, *Icaroménippe*, 27, raille déjà les dieux qui aiment la fumée et

ment très forts vis-à-vis de la vieille religion romaine, lorsqu'ils lui reprochaient de manquer de foi et de piété, parce qu'en effet elle ne connaissait pas foncièrement la foi; ce que les anciens Romains entendaient par piété n'avait aucun rapport avec les sentiments d'élan, d'amour et d'espérance que les frères enfermaint dans le même mot. Au même point de vue, ils étaient moins solides vis-à-vis des religions orientales; aussi en parlaient-ils beaucoup moins. Plusieurs d'entre eux comprenaient, en revanche, très bien que la religion romaine était toute dans des rites, dans des cérémonies formelles, qui n'avaient rien de commun avec la piété [1]. Tous affectaient de croire que le culte des païens s'adressait aux statues [2] et leurs railleries n'avaient point de bornes à l'égard de ces dieux de pierre et de bois; de ces dieux faits de la main d'ouvriers, d'ordinaire peu recommandables, qui se moquent d'eux en les fabriquant d'après le corps de courtisanes ou d'infâmes modèles [3]; de ces dieux qui ne savent se garder eux-mêmes ni des voleurs [4], ni des rats qui logent dans leurs flancs, ni des oiseaux incongrus [5]. Les païens protestaient avec indignation, affirmant qu'ils n'adoraient pas ces statues, qu'elles n'étaient que des symboles, des représentations consacrées aux dieux, destinées à éveiller l'idée des dieux, mais nullement à les remplacer [6]. Les chrétiens ripostaient [7] que beaucoup d'hommes

l'odeur du rôti; *Sur les sacrifices*, 12 et s., il fait un tableau très vigoureux des détails répugnants que présentent les sacrifices et qu'il juge irréligieux : οὐκ εὐσεβές; Philostr., *Apoll.*, I, 31, nous montre Apollonius refusant d'assister à un sacrifice sanglant chez le roi des Perses. Il est vrai qu'il ne l'interdit pas, au contraire, il se contente d'éviter d'y prendre part lui-même.

1. Min. Felix, *Octav.*, 24 l'entrevoit déjà; Lactance le voit très bien : *Inst. div.*, V, 19, 29 et surtout IV, 9 : illa enim religio muta est... quia ritus eius in manu et in digitis est, non in corde aut in lingua sicut nostra, quae vera est.

2. Athén., *Leg.*, 15, déclare que les païens ne savent pas distinguer entre Dieu et la matière puisqu'ils confondent de vains simulacres de pierre ou de métal avec la divinité. — Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, IV, 56; Orig., *C. Celse*, I, 5; Arnobe, *Adv. nat.*, III, 15.

3. Justin, *I. Apol.*, 9; Min. Felix, *Octav.*, 23, insiste sur les laborieuses opérations que nécessite la fabrication d'un dieu: Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, IV, 53, s'arrête de préférence sur la question des modèles; textes nombreux dans les *Actes des Martyrs;* voy. particulièrement, *Acta SS. Felicit., etc.*, III (Ruinart).

4. Justin, *I Apol.*, 9 : μὴ συνορῶντας ἀθέμιτον καὶ τὸ νοεῖν ἢ λέγειν ἀνθρώπους θεῶν εἶναι φύλακας. — Arnobe, *Adv. nat.*, VI, 20.

5. Min. Félix, *Octav.*, 24; Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, IV, 51 et 5; Lact., *Inst. div.*, II, 4; *Acta SS. Victoris, etc.* (Ruinart).

6. Athén., *Leg.*, 18; Orig., *C. Celse*, I, 5 et VII, 66; avoue que Celse insiste sur cette idée, mais il ne la trouve pas juste. Censorinus, *De Die natali*, I, 19.

7. C'est la réponse d'Orig., *C. Celse*, VII, 66. Ailleurs, cependant (*C. Celse*, I, 5), il cite le témoignage de divers philosophes païens, d'Héraclite, de Zénon, qui, en protestant contre les dieux inanimés, lui paraissent simplement agir en vertu des règles de conduite que Dieu a imprimées dans l'âme de tous les hommes.

croyaient vraiment que ces vains simulacres étaient bien des dieux, et qu'ils étaient, en tout état de cause, des repaires de démons, auxquels allaient tout droit les honneurs qu'on rendait aux statues [1]. Telle est, par exemple, la thèse de Tertullien ; mais elle n'a rien d'original, car c'est également celle des autres polémistes chrétiens.

On conçoit qu'il n'ait pas été difficile aux fidèles d'expliquer les miracles que les païens prêtaient à leurs dieux, et opposaient aux prodiges démonstratifs de l'Église [2]. De même que les oracles, ils ne sont que sortilèges, œuvre des mauvais démons [3]. Ceux-ci donnent des maladies, puis prescrivent des remèdes, quelquefois même contraires au mal, après quoi, ils se contentent d'abandonner le malade et ont l'air de l'avoir guéri [4]. Il leur est de même assez aisé de rendre des oracles, car étant très vites, ils parcourent la terre en un instant et savent ce qui se passe en tous lieux. En outre, ils connaissent les prophéties divines et en tirent de précieux renseignements ; ils savent aussi être ambigus et faire des réponses qui s'appliquent à tous les cas. On dit qu'ils prédisent bien le temps qu'il fera ; ce n'est point surprenant, car ils se tiennent en l'air, en voisinage des astres, et ont commerce avec les nuages ; il leur est peu difficile de savoir à quoi s'en tenir [5]. Quand on admet seulement que les dieux sont des démons, il n'y a pas grand chose à répondre à une semblable explication et les chrétiens la jugent excellente [6]. Certains d'entre eux y ajoutent des railleries sur la niaiserie des pseudo-présages et s'efforcent d'en ramener bon nombre aux proportions de simples accidents naturels. Au reste, les païens eux-mêmes faisaient depuis longtemps le tri de ces miracles

1. Cyprien, *Quod idola, etc.*, 6 et s.
2. *Apol.*, 21.
3. Les railleries païennes sur les oracles n'étaient point rares et constituaient même un des thèmes familiers des sceptiques : Lucien, *Dial. des Morts*, 3 : Ménippe démontre à Amphiloque et à Trophonius qu'ils ne sont que des charlatans et que, puisqu'ils sont morts, leurs oracles ne signifient rien du tout. Ailleurs, *Dial. des Morts*, 28, 3, Ménippe accuse les devins de ne rien dire de sensé. Dans *Dial. des Dieux*, 16, Apollon est accusé de mentir souvent dans ses oracles. — Au reste, les vrais Romains, très sensibles aux présages qne la *spectio* des magistrats découvrait, n'avaient point grande foi dans les oracles ou, du moins, gardaient quelque appréhension devant leurs révélations ; j'en verrais une preuve — entre autres — dans cette phrase de Suétone, *Aug.*, 31 : ...quicquid fatidicorum librorum Graeci Latinique generis, nullis vel parum idoneis auctoribus, vulgo ferebatur, supra duo millia contracta undique cremavit, ac solos retinuit Sibyllinos, hos quoque delectu habito...
4. *Apol.*, 22 : ...post quae desinunt laedere et curasse creduntur.
5. *Apol.*, 22.
6. Commodien, *Instr.*, I, XI : Apollo sortilegus falsus ; Cyprien, *Quod idola...*, 6 et s.; Lact., *Inst. div.*, II, 7 et 8 :... has omnes (divers miracles païens qu'il vient d'énumérer) numinis (le diable) praestigias revelabo quibus inducti homines a veritatis via longius recesserunt.

et Clément d'Alexandrie n'a guère qu'à mettre bout à bout des citations de moralistes ou de poètes comiques pour fonder sa propre thèse [1]. Les oracles surtout égaient les chrétiens et ils se laissent parfois aller pour les ridiculiser à des plaisanteries vraiment trop faciles. C'est ainsi qu'Origène, qui est d'ordinaire un homme très grave, se livre à des considérations d'une extrême inconvenance sur la Pythie ; après avoir doctement établi qu'Aristote, les péripatéticiens et Epicure nient la véracité de la prophétesse, il ajoute que, puisqu'elle s'assied sur un trépied et reçoit le souffle de dieu par ses voies les plus secrètes [2], il faut que le démon qui joue le dieu soit bien impur, autrement il ne choisirait pas un tel chemin. Arnobe soutient que les dieux sont incapables de remplir leurs fonctions spéciales : Flore laisse alternativement dessécher ou geler la végétation ; Junon laisse mourir quantité de femmes en couches et périr maint nouveau-né ; Vulcain laisse brûler des maisons nombreuses et même des temples. Comment feraient-ils des miracles [3] ? Au reste, peut-on douter que les démons ne soient les auteurs de tous les sortilèges ? Ils l'avouent eux-mêmes quand on sait les contraindre [4].

Il y avait évidemment beaucoup de païens qui ne croyaient guère aux mythes, aux miracles et aux oracles de la religion officielle ; mais, en dehors et au-dessus de ses conventions, ils plaçaient l'enseignement des mystères, la doctrine secrète qui donnait à l'initié la plénitude de la connaissance divine et de la sagesse sacrée. Ces mystères constituaient une redoutable concurrence pour le christianisme, et l'ennui qu'elle causait aux fidèles se doublait de l'agacement qu'ils devaient inévitablement ressentir [5] quand un païen

1. Clém. Alex., *Strom.*, VII, 4, 22 et s.
2. Origène, *C. Celse*, VII, 3 et s... πνεῦμα... διὰ τῶν γυναικείων κόλπων.
3. Arnobe, *Adv. nat.*, III, 23.
4. *Apol.*, 23. Les *Acta SS. Luciani et Marciani* (Ruinart) évidemment très retouchés, nous donnent pourtant un assez bon exemple de l'idée que se faisaient les chrétiens de toute cette démonologie : Lucien et Marcien, encore païens, convoitent une vierge chrétienne et ont recours aux enchantements magiques pour l'obtenir ; leurs efforts demeurent inutiles et leurs démons leur répondent que ce qu'ils demandent serait facile, s'il s'agissait d'une âme ne connaissant pas le vrai Dieu qui est aux cieux ; mais que les sortilèges ne peuvent rien contre une vierge servante de Jésus, son Seigneur et Dieu, maître de tous les hommes et qui a été crucifié pour le salut commun. Sur quoi les deux complices tombent comme morts, la face contre terre ; quand ils reviennent à eux, ils se disent que ce Jésus est vraiment bien puissant, puisqu'il est plus fort que tous les démons ; ils décident à se convertir, brûlent publiquement leurs livres de magie et se rendent à l'Eglise pour faire leur profession de foi.
5. L'incendie du grand temple d'Eleusis, sous Antonin le Pieux, fut attribué aux chrétiens ; l'édifice fut réparé sous la direction du rhéteur Aristide : Arist., *Eleus.*, XIX, 45, p. 422, et *Schol. ad Arist.*, III, p. 308 de Dindorf ; *Dict. des Ant.*, art. *Eleusinia*, p. 551.

répondait à leurs railleries par cette phrase toute simple : « Mais vous ne savez pas tout ». Il est vraisemblable, cependant, que plusieurs d'entre eux savaient tout, car il entrait dans le christianisme des initiés aux mystères. Comme, d'ailleurs, il ne pouvait y avoir tout au fond de ces mystères autre chose qu'une révélation nécessairement incomplète ou niaise, aux yeux des chrétiens, ceux-ci gardaient cependant assez beau jeu et ils en profitaient. Nous avons vu déjà que la plupart des cultes mystérieux supposaient des initiations qui n'étaient point toutes conformes à la morale de chaque jour [1] : Pour Tertullien les mystères attiques, les fameux mystères d'Éleusis, les Apaturies, les Dionysies, ne sont qu'occasions de luxure et de grossières mystifications ; ils n'ont absolument rien de sérieux, que la gourmandise qu'ils encouragent [2]. Les cuisines flambent aux cours des cérémonies mystérieuses, si bien qu'une réunion des initiés de Sérapis émeut les pompiers [3]. Clément d'Alexandrie [4], qui se prétend bien renseigné, conclut que tout, dans les mystères, se réduit à des cérémonies et à des symboles grotesques et obscènes, tout à fait dignes des aventures divines qu'ils prétendent rappeler. Le roi des Scythes, qui tua un de ses sujets pour avoir introduit dans son pays ces misères indécentes et impies, fit parfaitement bien ; rien n'est si ridicule que les lois et l'opinion qui les soutiennent encore [5].

Ainsi, tout ce qui nourrissait le sentiment religieux des païens, depuis l'humble superstition du campagnard ou de l'ignorant du faubourg, jusqu'à la religiosité raffinée du dévot philosophe, de l'Apulée initié à tous les secrets divins, tout était rejeté, bafoué et maudit, par ces chrétiens qui n'éprouvaient de joie que dans la contemplation de leur propre savoir, et dans l'anéantissement de tout ce qui n'était pas leur croyance. Il est presque inutile de dire qu'ils n'admettaient particulièrement pas que la religion païenne

1. Les textes païens ne font aucune allusion à des spectacles impurs qui auraient pris place parmi les cérémonies d'Eleusis ; c'est à peine si on entrevoit que quelques détails de la légende de Demeter manquaient un peu de décence ; et cependant les chrétiens ne se firent point faute d'accuser d'immoralité ces mystères eux-mêmes : Greg. Naz., *Orat. adv. Julianum*, II, 31 ; J. Chrysost., *Orat. de S. Babyla et contr. Gent.*, 13, p. 234 de Didot ; précédés de loin par Tatien, *Adv. Graec.*, 13 ; *Dict. des Ant.*, *Eleusinia*, p. 578.

2. *Apol.*, 39 ; Apaturiis, Dionysiis, mysteriis Atticis cocorum dilectus indicitur.

3. *Apol.*, 39 ; ad fumum coenae Serapiacae sparteoli excitabuntur.

4. Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, II, 12.

5. Il est pourtant certain que les mystères eurent une grande influence sur les cérémonies chrétiennes et particulièrement sur certaines sectes hérétiques ; voy., Tert., *Adv. Valentinianos*, 1 ; Eus., *H. E.*, IV, 11 et *Dict. des Ant.*, *Eleusinia*, pp. 579-580. Sur la critique des religions orientales, qui génèrent évidemment beaucoup le christianisme, particulièrement sur Sérapis, Isis et Mithra, voy. Firm. Maternus, *De errore prof. relig.*, 14 ; 23 ; 20, 21, 27.

fût le fondement de l'Etat païen, non plus que celui de la famille. Alors même qu'ils auraient admis l'Etat païen, ils ne pouvaient à aucun degré admettre le paganisme, *a fortiori* le paganisme d'Etat; et c'est pourquoi ils s'élèvent avec une violence particulière contre la religion officielle de l'État, contre les dieux et les rites traditionnels, et contre le culte des empereurs [1]. Notons qu'à l'époque de Tertullien le christianisme n'était point encore, même en puissance, religion d'Etat, et qu'au sens antique il était même la négation d'une telle religion, puisqu'il sortait de l'Empire en s'adressant à tous les hommes [2]. La religion de la famille ne saurait être plus respectable que l'autre [3], les ancêtres ont été des hommes et rendre un culte à des hommes est impie [4]; le christianisme n'en est point encore vraiment au culte des Saints qui sera, sur ce chapitre, comme la revanche du paganisme [5]. Au reste, Tertullien ne conçoit qu'une seule religion, la vraie, qui doit être commune à tous; les distinctions aristocratiques, que le culte du foyer établit entre les hommes, disparaissent devant l'égalité chrétienne, car le Christ est mort pour l'esclave, comme pour le maître [6]. D'autre part, si un chrétien ne conçoit bien la famille que fondée sur la religion et sur la communion dans la foi, il ne saurait admettre qu'elle ne soit qu'une communauté d'impiété nécessairement immorale, ainsi que l'est à ses yeux une association païenne quelconque.

Les païens sceptiques, eux-mêmes, tenaient en réserve un argument qui leur rendait la religion commune encore respectable Tout en faisant bon marché de toutes croyances, ils affirmaient que cette religion gardait pour le peuple une valeur coercitive, qu'elle le maintenait dans certaines limites par la crainte des dieux. Il n'en est rien, proclamaient les chrétiens; la religion païenne ne peut que corrompre et souiller les âmes et les corps. Le triomphe leur était d'ailleurs facile sur ce point; il leur suffisait de puiser dans la mythologie poétique et populaire; il s'y étalait une si naïve impudeur qu'ils n'avaient que l'embarras des arguments. Nous avons déjà dit que les païens instruits et zélés répudiaient dès longtemps ces histoires scandaleuses, plus même parfois qu'il n'aurait bien fallu, car ils n'entendaient pas toujours le sens des mythes; néanmoins les chrétiens ne leur tenaient aucun compte de ces

1. *Apol.*, 35; Min. Felix, *Octav.*, 25.
2. *De corona*, 12.
3. *De resur. carn.*, 1.
4. *Apol.*, 5.
5. Voy. sur ce point l'*Appendice* I.
6. *Galates*, III, 28; *Apol.*, 39; *De idol.*, 17. Le christianisme n'est pas seul à avoir ces tendances au IIIe siècle; c'est la commune inspiration de la plupart des cultes : Réville, *Relig. à Rome*, p. 162.

palinodies [1], et ils se complaisaient dans leur propre argumentation triomphante. Dès les premiers apologistes, les idées essentielles de cette polémique sont posées et ne varient plus [2]. Non seulement, disent les chrétiens, les dieux sont hors d'état de représenter la morale divine, mais ils ne sont même pas dignes de la morale humaine la plus relâchée. Il leur serait impossible de vivre sur terre comme ils ont vécu dans le ciel. Celui qui les imiterait tomberait sous le coup des lois les plus terribles, encore que les lois ne soient guère logiques en frappant l'adultère, le pédéraste, le débauché sans retenue, qui ne font pas pire que Jupiter [3]. Tous les criminels ne sont, en effet, que des collègues des dieux, et Tertullien s'étonne qu'on les condamne [4]. Clément d'Alexandrie affirme que si les païens tiennent tant à leur religion, c'est qu'elle flatte et encourage leurs vices [5]; comment supposer qu'on trouve en elle un guide moral? Lactance reprend la question de plus haut et d'une

1. Lact., *Inst. div.*, I, 21, 41, consent à laisser de côté les fables des poètes, encore qu'il les juge moralement très dangereuses (I, 21, 49), et il renvoie aux ouvrages proprement religieux (pontificum ipsorum scripta); il pense qu'on conclurait de leur examen à l'ineptie folle de toutes les croyances païennes. Il semble bien, d'ailleurs, qu'il n'ait pas lu les livres dont il parle : plura fortasse quam nos adferimus inveniet...

2. Il faut, d'ailleurs, remarquer qu'en l'espèce les chrétiens n'avaient guère qu'à puiser dans la polémique païenne antérieure; voy. : Lucien, *Assemblée des Dieux*, sur Pan, Silène et Bacchus; *L'Ane*, 35 et s., sur les prêtres errants de la Bonne Déesse; *Jupiter confondu*, note 16, sur l'impuissance manifeste des dieux; *Ménippe*, 3 et s., sur l'indignité de la conduite des dieux par rapport à la morale humaine; *Les Dial. des Dieux*, entier, où les dieux sont traités avec une irrévérence extrême; *Prométhée*, 16, sur les vices des dieux, égaux à ceux des hommes. Apulée, *Metam.*, VIII, sur les prêtres de la déesse syrienne, etc.

3. Voy. particulièrement, entre des textes très nombreux : Justin, *Cohort. ad Graec.*, 2; 4; Tert., *Apol.*, 11; dans le fragment (douteux) intitulé *De exsecrandis gentium diis*, nous trouvons l'énumération des lois sous lesquelles tomberait Jupiter s'il était homme : patrem armis pulsavit : lex Falcidia et Sempronia... et sorores corrupit : lex Papinia... connubia aliena invasit : lex Iulia... pueros ingenuos attaminavit : lex Cornelia...; M. Félix, *Octav.*, 25; Commodien se distingue particulièrement dans cette polémique : dans ses *Instructiones*, il consacre un acrostiche à chacun des principaux dieux : Saturne (I, IV); Jupiter (I, V); Mercure (I, IX); Neptune (I, X) Apollo (I, XI); Liber pater Bacchus (I, XII); Invictus (I, XIII); Hercule (I, XV). Il conclut, *Instruc.*, I, XVII, 16 :

Monstra Deo iste fincta sunt per vinivoraces,
Audacia quorum damnabilis numina fingit.

Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, IV, 49, sur Antinoüs; Arnobe, *Adv. nat.*, IV, 7, sur la Venus militaris : IV, 22 et 23, sur Jupiter... Salax deus; Lact., *Inst. div.*, I, 9 et s.; I, 10, 10 : nisi forte nos erramus homines, qui talia facentes sceleratos vocamus, ac perditos, omnibusqus poenis dignissimos iudicamus; August., *De civ. Dei*, II, 8; II, 10; VII, 26; F. Maternus, *De errore prof. relig.*, 10; 11; 12.

4. *Apol.*, 11 : Quid ergo damnatis quorum collegas adoratis? Sugillatio est in cœlo vestra iusticia.

5. Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, IV, 61; Lact., *Inst. div.*, II, 6, 2 et s.

manière certainement plus intéressante. La religion païenne, dit-il, n'a point de valeur morale parce que ce n'est point une religion ; elle n'a de solidité ni dans ses origines, ni dans sa raison d'être, ni dans ses fondements, ni dans sa substance; elle n'est rien qu'une superstition, à laquelle l'homme ne peut fortement s'attacher ; elle est faite de rites qui n'intéressent que les doigts ; elle admet à ses cérémonies, des courtisanes, des gladiateurs, des voleurs, qui ne peuvent que demander aux dieux de réussir dans leurs crimes [1]. Les cérémonies elles-mêmes sont des écoles d'immoralité ; il est impossible de tolérer, quand on n'est pas inepte, l'indécence de la tenue qui y est de rigueur [2]. Une telle religion ne saurait même pas rendre raison de sa propre existence [3]. Sans doute, on a vu des philosophes être en même temps prêtres, mais ces deux offices, réunis en une même personne, ne se sont jamais confondus et ont toujours été remplis séparément [4]. Saint Augustin précisera, fortifiera les objections chrétiennes, il n'en inventera pas de nouvelles. Toutefois, sous sa plume, elles prennent une ampleur vraiment sociale. Son argumentation tourne autour de quelques idées très fortes et très simples. Les dieux païens, dit-il, n'ont rien fait pour rendre leurs fidèles moralement meilleurs; ils n'ont laissé aucune prescription qui agisse dans ce sens; au contraire, leur culte donne le spectacle de toutes les turpitudes [5]; les cérémonies qui prétendent honorer la Mère des dieux, par exemple, sont telles qu'un honnête homme n'en voudrait point de semblables pour sa mère [6]. Il ne s'agit pas de répondre qu'au-dessus de ces rites symboliques, il y a des doctrines secrètes très pures; elles sont réservées à quelques initiés ; où est le grand enseignement moral pour le peuple [7]? Nulle part dans le paganisme. En revanche, l'enseignement immoral y est partout : dans le culte, au théâtre, où s'étalent, en l'honneur des dieux, toutes les vilenies qu'on leur prête [8]. Il importe peu de savoir si ces actions honteuses sont vraies ou non, il suffit

1. Lact., *Inst. div.*, V, 19, 29 : Quae est enim superstitio illorum deorum ? Quae vis? Quae disciplina? Quae origo? Quae ratio? Quod fundamentum? Quae substantia?... nihil aliut video quam ritum ad solos digitos pertinentem.
2. Lact., *Inst. div.*, I, 21, 45 et s.
3. Lact., *Inst. div.*, IV, 3, 4.
4. Lact., *Inst. div.*, IV, 3, 8.
5. Aug., *De civ. Dei*, II. 4 : Dii autem illi... cultores suos ad bene vivendum quare nullis legibus adiuverunt ?
6. Aug., *De civ. Dei*, II, 5.
7. Aug., *De civ. Dei*, II, 6 : Nec nobis nescio quos susurros paucissimorum auribus anhelatos et arcana velut religione traditos iactent, quibus vitae probitas castitasque discatur... sed ubi populi audirent quid dii praeciperent de cohibenda avaritia... luxuria refrenenda... dicatur in quibus locis haec docentium deorum solebant praecepta recitari ?
8. Aug., *De civ. Dei*, II, 8.

qu'on les représente pour qu'elles aient une détestable influence [1]. La philosophie, dont l'œuvre, enfantée par quelques esprits d'élite, n'a d'ailleurs rien de commun avec la religion païenne, n'a jamais pu arrêter le torrent d'immoralité; elle y a usé ses efforts. Que pouvait un conseil de Platon contre l'exemple de Jupiter [2]? Ces remarques sont assurément solides, et on peut soutenir que les esprits élevés qui honorent le paganisme, un Apollonius ou un Alexandre Sévère, ne lui devaient réellement pas grand chose, et n'étaient même moralement si grands que parce qu'ils s'étaient séparés de lui, tout en croyant vivre en lui.

IV. — En définitive, à l'époque de Tertullien, il y avait dans le monde antique une inquiétude des âmes très profonde et des aspirations religieuses très sincères; en cherchant satisfaction, elles se trouvaient en présence de deux conceptions religieuses différentes, qui entraînaient à leur suite des conceptions morales et sociales également différentes. Cette conséquence était inévitable, puisque, aussi bien, nous avons montré que l'État, comme la société, reposaient sur un fondement religieux.

L'une de ces conceptions, celle du commun des hommes, était dépourvue de métaphysique; elle manquait un peu de cohérence et n'était pas exigeante sur les dogmes; elle admettait une religion faite, sans critique, d'un assemblage de croyances, de symboles, surtout de pratiques, différents par leur origine et leur portée; elle s'interdisait de trop chercher et trouvait la quiétude dans le nombre de ses dieux et de ses rites. Mais elle éparpillait son idéal et son désir de croire sur tant de personnes divines qu'elle n'en pouvait vraiment préciser aucune. Elle gardait la place d'honneur, sinon dans la conscience, au moins dans la pratique publique, à une religion d'État nullement tyrannique et très accueillante pour ses voisines, mais à laquelle la dévotion s'imposait comme un devoir de patriotisme. Cette conception syncrétiste avait le caractère confus, médiocre et extérieur qui convient à la grande masse des hommes.

L'autre, en face, était celle des hommes qui répugnaient, d'une manière plus ou moins consciente, à la multiplication des dieux et à leur promiscuité inextricable; celle des hommes qui aspiraient au monothéisme sous une forme quelconque. Les uns s'adonnaient aux religions de l'Orient qui, toutes, au moins par la doctrine qu'enfermaient leurs mystères, évoluaient en effet vers le mono-

1. Aug., *De civ. Dei*, II, 10.
2. Aug., *De civ. Dei*, II, 7.

théisme ; les autres allaient au christianisme. Il y avait certainement, au point de vue des aspirations qu'ils prétendaient contenter, au point de vue religieux, au sens le plus absolu du mot, de grands rapports entre le christianisme et ces religions de l'Orient [1] : il était, lui aussi, une religion de l'Orient ; il était, lui aussi, mystérieux pour l'infidèle. Mais il présentait, par rapport à elles, une grosse différence entre plusieurs autres : alors que chacune d'elles tolérait ses voisines, parce qu'elle les absorbait réellement toutes, soit en mettant son dieu au-dessus de tous les autres, soit en le donnant comme l'expression parfaite du divin éparpillé dans tous les autres, le christianisme, lui, les excluait toutes, en les considérant du haut de l'éternelle vérité, comme une part de l'éternelle erreur et de l'éternel mal. Si donc on concevait que les rapports entre une des religions de l'Orient et les autres fussent réglés par une tolérance fondée sur la politesse, sur une identité foncière de nature, que des nuances masquaient à peine, enfin, sur la condescendance de celui qui sait pour celui qui ignore, il n'en allait plus de même quand il s'agissait de ces religions et du christianisme; entre elles et lui, c'était nécessairement la guerre sans trêve ni merci. Les documents hagiographiques nous montrent, en effet, que souvent les prêtres païens prennent l'initiative des persécutions locales contre les chrétiens, et, de son côté, le christianisme, qui usait déjà, avant le triomphe, de toutes les violences de langage, saura également recourir aux autres quand il sera vainqueur.

Les païens simples d'esprit et de foi prenaient les choses comme elles venaient, et il est clair que leur morale n'était point farouche, non plus que le culte païen, et surtout celui des divinités orientales, n'était, à ne s'en tenir qu'aux apparences, très moralisateur. Les initiés, les païens qui avaient pénétré les doctrines cachées possédaient, à n'en pas douter, un idéal moral beaucoup plus élevé que celui du commun des fidèles ; nous avons même vu que certaines sectes versaient dans l'ascétisme ; mais, outre que cette dernière tendance demeurait toute personnelle et se limitait vraisemblablement à un très petit nombre d'individus, les cultes et les rites qui recouvraient l'enseignement des mystères demeuraient avant tout brillants ; plusieurs même, sous des formes diverses, célébraient la vie, l'éternelle puissance de recommencement, qui peuple la terre et y fait aimer.

Pris dans son ensemble, le paganisme donnait certainement

1. Tertullien signale quelques rapprochements entre les rites du mithracisme et ceux du Christianisme (*De praescr. haer.*, 40, *De cor.*, 15). Firm. Maternus en signale un plus grand nombre ; voy. *De errore prof. relig.*, 14 ; 20 ; 21 ; 23 ; 27.

l'impression d'une religion d'hommes qui veulent jouir et vivre, d'une religion extérieure et gaie, de par son éclat et son mouvement, jusque dans ses cérémonies funèbres. C'est ainsi que la voyaient certainement les chrétiens, et la conception qu'ils avaient de la morale et de la vie les opposait aussi complètement que possible aux païens. La religion de Tertullien est celle des hommes qui vivent entièrement pour l'au-delà et qui, ne demandant qu'à quitter le plus tôt possible cette vallée de larmes [1], se préparent à en sortir à leur avantage ; c'est une religion faite de morale sévère et d'austérités ; elle est toute intérieure [2]. Elle n'est pas un accessoire plus ou moins utile de la vie ; elle est la raison d'être, l'occupation principale de la vie ; plus même, le principe et la fin de la vie [3]. Elle est la vérité absolue et unique [4]. Réclamant pour elle-même la tolérance [5] et déjà la domination absolue des âmes qu'elle a conquises [6], elle ne tolère personne [7] et menace ceux qui ne sont pas siens de la colère terrible de Dieu [8]. Une telle foi suppose la propagande et les chrétiens s'y livrent, en effet, avec ardeur, ne fût-ce qu'en répandant leurs sinistres prédictions, ainsi que le fait Tertullien, pour prévenir les païens du danger qu'ils courent en persistant dans leur erreur [9].

Le christianisme est bien, au fond, un phénomène social conforme à l'esprit du temps qui l'a vu naître et se développer ; c'est-à-dire qu'il est une orientation particulière d'idées courantes. Cependant, à ne considérer que les habitudes d'esprit et les préjugés moyens, il semble impossible de faire une révolution sociale plus radicale que celle que prépare la religion de Tertullien dans le monde païen. Au milieu d'une société fondée elle-même sur la religion, tolérante, mais reposant sur l'accord tacite de toutes les croyances, et sur leur subordination officielle à une religion d'État [10], elle jette ce principe d'intolérance dogmatique qui détruit

1. *Apol.*, 41 ; *De patien.*, 9.
2. *De ieiunio*, en entier et *Apol.*, 17.
3. *De carne Christi*, 2 ; *Ad Mart*, 1 et 2.
4. *Ad nat.*, II, en entier ; *Adv. Marc.*, 1, 9.
5. *Apol.*. 24.
6. *Adv. Marc.*, I, 9.
7. *De carne. Christi*, 2.
8. *Adv. Marc.*, V, 16.
9. *Ad. Scap.*, en entier. Remarquons d'ailleurs que, dans cet ouvrage, Tertullien ne prétend pas convertir Scapula ; il veut seulement l'avertir du danger auquel il s'exposerait en persécutant les chrétiens.
10. Cicéron, *De Legibus*, II, 8 : Separatim nemo habessit deos ; neque novos sive advenas, nisi publice adscitos privatim colunto. De même, Celse ne peut concevoir une religion que comme religion nationale ; une religion universelle lui paraît tout à fait utopique et il voit très bien qu'être chrétien, c'est protester contre la religion nationale : Orig., *C. Celse*, V, *passim* ; Renan, *M. Aur.*, p. 366.

tout ce qui est hors d'elle ; elle proclame, en revanche, ce principe de propagande universelle qui l'empêche de devenir elle-même le fondement nouveau de l'État. Elle change, non pas, si l'on veut, la morale, mais la vie morale, la place de la morale dans la vie courante ; elle change enfin complètement la vie, dans son sens comme dans son allure ; elle n'est pas une transformation, elle est un bouleversement [1]. C'est pourquoi Tertullien avait assez mauvaise grâce à s'écrier pathétiquement. « Il n'y a que nous qui n'ayons pas l'air d'avoir une religion : nous offensons les Romains et on ne nous considère pas comme des Romains, parce que nous n'adorons pas le dieu des Romains [2]. » Celse lui avait d'avance répondu en ces termes : « Refusent-ils d'observer les cérémonies publiques et de rendre hommage à ceux qui y président, alors qu'ils renoncent aussi à prendre la robe virile, à se marier, à devenir père, à remplir les fonctions de la vie ; qu'ils s'en aillent tous ensemble loin d'ici, sans laisser la moindre semence d'eux-mêmes et que la terre soit débarrassée de cette engeance [3]. »

1. Renan, *M. Aur.*, p. 371, montre très bien l'impossibilité dans l'Empire, de la liberté absolue en matière religieuse ; il fallait qu'il y eût une religion d'État et, se fondant sur le texte de Méliton, ap. Eus., *H. E.*, IV, 26, 7, cité plus haut (p. 36) ; il imagine que, dès l'époque de M. Aurèle, le christianisme songe à devenir une religion d'État ; Méliton peut avoir cette idée de derrière la tête, Tertullien ne l'a pas.

2. *Apol.*, 24... nos soli arcemur a religionis proprietate. Laedimus Romanos nec Romanis habemur qui non Romanorum Deum colimus. — Ce texte n'est d'ailleurs pas sans présenter quelque obscurité : « Il n'y a que nous qu'on écarte », veut-il dire : « du fait de notre religion » ou « de la propriété de notre religion » ; c'est-à-dire : « Il n'y a que nous qui ne puissions avoir notre religion ? » Il suffit, pour préciser le vrai sens, de se référer aux autres passages où Tertullien emploie le mot *proprietas :* ce mot veut dire pour lui « qualité propre » : *De corona,* 10 : usque adhuc proprietatem istius habitus... vindicamus ; *De praescr. haeret.*, 35 : Posterior nostra res non est... apostolis ubique non damnatur, immo defenditur hoc erit indicium proprietatis ; *De fuga,* 2 : Vides iam et a servis Dei facilius diabolum accipere potestatem ; tanto abest, ut eam eo proprietate possideat. Quant à *a,* il marque l'origine : *Ad nat.*, I, 10 : Videamus saepe castratum Attin deum a Pessinunte. — Voici donc la suite du développement : on permet les vaines superstitions des Égyptiens ; chaque province, chaque ville a son dieu, nous, nous sommes écartés de la propriété d'une religion ; nos croyances ne sont pas pour vous une religion.

3. Orig., *C. Celse*, VIII, 55. J'emprunte cette traduction à Renan. *M. Aurèle,* p. 366.

CHAPITRE IX

LA FAMILLE

I. La famille romaine à la fin du IIe siècle. — II. Opinions de Tertullien et des chrétiens en général sur le mariage. — III. La question des enfants. — IV. Le mariage tel que pourrait l'admettre Tertullien; tradition de l'Église à ce sujet. — Principes d'une famille chrétienne.

I. — La famille romaine à la fin du IIe siècle n'est plus la vieille famille aryenne « cercle étroit, fermé, étouffant, égoïsme à plusieurs aussi desséchant pour l'âme que l'égoïsme à un seul [1] ». Depuis que ses cadres religieux se sont élargis, elle a reçu de l'usage et des mœurs de nombreuses et notables modifications : les efforts, faits par le gouvernement pour la maintenir dans un état plus ou moins voisin de son intégrité première, ont échoué, si bien que cet échec est considéré, par certains, comme un véritable péril social. Sur plus d'un point, d'ailleurs, le gouvernement lui-même a volontiers cédé et il a consacré par des lois ce que le progrès avait apporté de modifications raisonnables et humaines à la rigueur de l'ancien droit familial [2]. Or, en théorie, la famille païenne repose toujours sur le mariage légal [3] et la monogamie ; elle s'appuie sur l'autorité paternelle [4], elle se perpétue par la procréation des enfants ou par l'adoption, elle vit par les affections familiales ; mais, en même temps, elle se désagrège par le divorce [5],

1. Renan, *Apôtres*, p. 126 et s.
2. Renan, *M. Aur.*, p. 26 et s., donne les textes juridiques essentiels.
3. Il faut d'ailleurs remarquer que, sous l'Empire, le concubinat devient franchement une sorte de mariage inférieur, mais légal, car les enfants qui en peuvent sortir sont dits *naturales liberi* et non *spurii : Dict. des Antiq.*, *Concubinatus*, p. 1436.
4. C'est elle pourtant qui a eu le plus à souffrir des réformes antonines; Duruy, *Hist. des Rom.*, V, p. 6 ; 16 ; 39 ; etc. ; Renan, *M. Aur.*, 26.
5. Martial, *Epigr.*, VI, 7 ; Sen., *De benef.*, III, 16. Les mesures prises depuis Auguste pour limiter l'abus du divorce demeurent impuissantes.

s'embrouille par les secondes noces [1], s'éteint par le célibat [2], par la suppression [3], l'abandon ou l'exposition des enfants [4], se corrompt par l'adultère [5]. L'égoïsme, et diverses autres passions, luttent de concert contre la vieille famille, pour éviter aux hommes ses charges et ses contraintes. Et pourtant il fallait que sa constitution théorique fût maintenue dans l'intégrité de ses principes, à peine d'une profonde modification de la société. Au moins était-il essentiel qu'il demeurât une union des sexes suffisamment régulière pour assurer à l'État un nombre convenable de citoyens, car, suivant le mot de Varron, « le bon citoyen doit vivre pour sa patrie et mettre au monde de nombreux enfants pour la servir [6] ». Pour l'État et pour la société comme pour l'espèce, le mariage n'a en effet de sens qu'en tant qu'il est la forme légale de l'union des sexes.

II. — Sur le mariage, les opinions de Tertullien sont en apparence très contradictoires. Tantôt il y voit un des vices du siècle et il déclare que les hommes mariés doivent vivre comme s'ils ne l'étaient pas [7]; tantôt il proclame la dignité de la chair [8] et la sainteté de la maternité, ce qui est *a fortiori* justifier le mariage [9]. Pourtant cette contradiction n'est point si irréductible qu'on pourrait le croire.

Il convient d'abord de distinguer, quant à l'origine des idées de

1. Conséquence naturelle de l'abus du divorce. Voyez, par exemple, la liste des divorces et mariages de Claude dans Suet., *Claude*, 26.

2. C'est une des grandes préoccupations d'Auguste : Suet., *Aug.*, 34 ; Hor., *Carm. Saec.*, 17; mais les lois *Julia* et *Papia Poppea* soulèvent de grandes résistances sans triompher du mal.

3. Sur l'avortement : Ovide, *Amores*, II, 14, 36 et s.; Juven., *Sat.*, II, 32; VI, 595 et s.; Suet., *Dom.*, 22; Sen., *Ad Helv.*, 16; Pline, *Ep.*, IV, 11. — La première loi que nous connaissions sur le délit d'avortement est de S. Sévère et Caracalla : P. Orose, VIII, 17; *Dig.*, XLVII, 11 ; la chose est grave, puisque l'État s'en occupe. — Sur l'infanticide proprement dit, Tert., *Ad nat.*, I, 15 ; il prétend que nulle loi n'était plus violée que celle qui protégeait le nouveau né. Des mesures sévères sont prises cependant par Sévère et Caracalla : *Dig.*, XXV, 2, 4; mais Lact., *Inst. div.*, VI, 20, affirme la persistance de la criminelle pratique.

4. Suet., *Aug.*, 65; Sen., *De benef.*, III, 16; Pline, *Ep.*, X, 21; Dion Cass., XLV, 1.

5. Auguste s'en occupe spécialement; Suet., *Aug.*, 34; ses dispositions renouvelées plusieurs fois, demeurent inutiles : Sen., *Ep.*, 95; *De benef.*, III, 16; Tac., *Hist.*, I, 2; Sévère les reprend sans plus de succès : Dion Cass., LXXVI, 26.

6. August., *De civ. Dei*, XIX, 1. Voy. également Suet., *Claude*, 21; preuve curieuse de l'intérêt que l'État attachait à la procréation des enfants.

7. *Ad uxor.*, I, 5.

8. *De resur. carn.*, *passim*.

9. *De carne Christi*, 4.

Tertullien sur le mariage, deux sources assez différentes; l'une, c'est le dogme même de l'Église et une tradition, assez ferme dès le IIe siècle; l'autre, c'est une tendance, qui ne date point de Tertullien, mais qui est tout à fait conforme à son caractère, lequel le portait à exagérer dogmes et traditions dans le sens de l'austérité.

Le christianisme primitif n'aime pas le mariage [1] et il serait tenté de le réprouver pour deux raisons essentielles : d'abord le mariage, en lui-même, implique la satisfaction d'instincts naturels et le christianisme imagine que rien n'est plus agréable à Dieu que de dompter la nature [2]; en second lieu, il comporte ou entraîne des occupations et des préoccupations qui détournent le chrétien de la pensée de Dieu et du salut [3]; c'est pourquoi mieux vaudrait ne pas se marier [4]. Les premiers chrétiens ne varient pas sur ce point; mais le christianisme se trouve en face d'êtres humains, chez qui les faiblesses naturelles ne sont pas toujours possibles à contraindre et chez qui les instincts sexuels pourraient, en cas de prohibition absolue, prendre parfois des revanches qui ne tourneraient pas à l'édification [5]. Il pourrait même arriver que la lutte de l'homme contre lui-même réclamât tout son effort et tout son temps; si bien qu'en définitive le salut n'y trouverait pas son compte. C'est pour donner satisfaction, dans une mesure aussi restreinte que possible, à la nature et aux instincts de l'espèce que l'Apôtre écrit : « Mieux vaut se marier que brûler [6] » ; mais il vaudrait mieux ne pas brûler, se faire eunuque de cœur, éteindre en soi tous les désirs charnels [7]. Le mariage n'est donc qu'un pis aller; toutes les formules destinées à le sanctifier et à le rehausser ne changeront rien au véritable caractère de la concession apostolique [8]. Aussi bien, dès le début de la communauté chrétienne, les interprétations rigoristes se produisirent [9] et le christianisme conserva toujours dans son sein

1. La doctrine de saint Paul en est la preuve et, pourtant, c'est sur elle que se sont fondés les défenseurs chrétiens du mariage : *I Cor.*, VII.

2. *I Cor.*, VII, 1 : καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι.

3. *I Cor.*, VII, 25-38.

4. *I Cor.*, VII, 38 : « Celui qui marie sa fille fait bien, celui qui ne la marie pas fait mieux. »

5. *I Cor.*, VII, 6.

6. *I Cor.*, VII, 8 : κρεῖττον γάρ ἐστιν γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι.

7. *I Cor.*, VII, 1-8.

8. Hermas, *Pastor*, *Mand.*, IV, 1, donne le mariage comme un moyen de se garder de la fornication et de l'adultère; il suffit, dit-il, de songer à sa propre femme pour éviter de pécher. Athén., *Leg.*, 33, reconnaît la légitimité du mariage, ou, du moins, affirme que les chrétiens le pratiquent; mais il ajoute aussitôt que beaucoup d'entre eux, hommes et femmes, vieillissent dans le célibat, pour rester plus intimement unis à Dieu : ἐλπίδι τοῦ μᾶλλον συνέσεσθαι τῷ θεῷ.

9. Clém. Alex., *Strom.*, III, 2, 80 et s., s'élève contre les impies qui pré-

des hommes qui, prenant selon leur sens strict et leur esprit réel les prescriptions primitives, vouèrent à la chair et à ses œuvres une haine sauvage; il la poussèrent parfois jusqu'à la mutilation [1]. En même temps, il naquit dans l'Église une terreur et une horreur de la femme, qui la conduisirent à prendre contre elle des précautions

tendent que les relations sexuelles sont une invention de Satan; telle est, ajoute-t-il, l'opinion de Tatien dans son traité Περὶ τοῦ κατὰ τὸν Σωτῆρα καταρτισμοῦ. Confirmé par Aug., *De haeres.*, XXV. — Certains hérétiques se fondaient, pour exclure le mariage, sur un mot attribué à Jésus par l'*Évangile selon les Égyptiens :* « Je suis venu détruire les œuvres de la femme » (Clém. Alex., *Strom.*, III, 9, 63). Saturnin, Marcion, Cassien, Basilide, soit au nom de la pureté, soit au nom du salut, repoussaient de même le mariage : Irénée, *Adv. omnes haer.*, I, 28, 1 ; Clém. Alex., *Strom.*, III, 1, 1 et s.; III, 3, 12-13 ; III, 3, 91. On puisait dans l'*Évangile* des textes qui pouvaient être interprétés dans le sens de la restriction absolue : Clém. Alex., *Strom.*, III, 12, 86 ; 14, 94; 15, 96 ; le livre III des *Stromates* est d'ailleurs le document essentiel à consulter sur ce sujet, auquel Clément s'est attaché avec beaucoup de zèle. — Un argument suprême demeurait en réserve pour les récalcitrants : le Seigneur ne s'est pas marié; il faut l'imiter, car il a montré ainsi l'exemple à suivre : Clém. Alex., *Strom.*, III, 6, 19.

1. Le cas d'Origène est bien connu, mais la tendance qui le poussa à se mutiler se retrouve parmi les fidèles longtemps après lui ; au temps de Tertullien, elle était très affirmée chez certains chrétiens, si nous en jugeons par sa polémique contre Marcion, par sa propre doctrine et surtout par le mal que se donne Clément d'Alexandrie pour combattre les exagérés, au livre III de ses *Stromates*. — Les *Actes* des SS. Nérée et Achillée sont, sur cette question, extrêmement instructifs. Les deux saints s'efforcent d'incliner leur jeune maîtresse Domitilla à repousser le mariage qu'elle va contracter avec Aurélien qu'elle aime ; elle croit, en ce cas, ne pouvoir rien faire de plus agréable à Dieu que de l'épouser; et eux de lui représenter la triste situation d'une femme mariée, qui perd à jamais son beau nom de vierge; ils lui décrivent la grossesse et ses misères, d'une manière extraordinairement réaliste et ils chantent un éclatant éloge de la virginité, reine des vertus, qui ne le cède qu'au martyre (p. 4 et ss. du texte grec donné par Achelis, *Text. u. Unters.*, 1893). C'est un véritable plaidoyer en faveur de la virginité et il réussit, car Domitilla renonce au mariage et meurt martyre. Il est vraisemblable que l'original grec que nous possédons ne remonte pas au delà du ve siècle (Achelis, *op. cit.*, pp. 66 et s.), néanmoins nous pouvons considérer que nous avons, dans ce curieux morceau, l'ensemble des arguments à la fois mystiques et très humains que faisaient valoir les adversaires chrétiens du mariage. L'hagiographe place le discours de ses deux saints et l'aventure de Domitilla sous le règne de Domitien, mais le fonds n'était particulier ni à cet âge ni à ces personnages et le rédacteur des *Actes* pouvait exprimer encore une part de ses propres idées en les mettant dans la bouche des deux confesseurs. Il est également probable que le traité perdu de Tertullien *De angustiis nuptiarum*, dont nous parle Saint Jérôme (*Ep.*, XXVIII, *Ad Eust.*, et *Adv. Jov.*, I, 13), en développait de semblables. Nous les retrouvons, plus ou moins complètement, ailleurs : Hier., *Ep.*, CXXIII, 5, *Ad Ageruchiam :* Uxor alligata est viro et vir uxori alligatus est : in tantum ut sui corporis non habeant potestatem et alterutrum debitum reddant. Nec possint habere pudicitiae libertatem, qui serviunt dominatui nuptiarum. *Ep.*, XXII, 21 : Quae nupta est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat viro. *Ibid.*, 22 : aut oramus semper et virgines sumus; aut orare desinimus. Zeno, I, *Tractat.*, V, *De contin.*, 2 et 6, oppose de même l'indépendance de la vierge à la condition inférieure de la femme mariée et il s'indigne de voir tant de femmes se jeter dans le mariage avec ardeur. Cette ardeur n'était pourtant pas géné-

infinies ; il est écrit, en effet, que l'aspect de la femme a perdu bien des âmes (*Eccl.*, IX, 9 [1]).

Tertullien parle donc selon l'esprit du christianisme et ne fait guère que commenter Saint Paul [2], lorsqu'il dit que la chasteté absolue est plus agréable aux yeux de Dieu que le mariage [3]. Cependant il est obligé, sous peine de s'avour en contradiction avec l'Apôtre et avec la loi de Dieu, de déclarer que le mariage n'est pas défendu, qu'il est même un bien [4]; mais, à côté de ce bien, il en est un plus haut et c'est, de toute évidence, celui que

rale, car Chrysost., *De virgin.*, 10, défend le mariage contre les femmes qui le repoussent avec horreur ; les conciles du IVe siècle sont obligés de prendre des mesures dans le même sens : Le Blant, *De quelques principes sociaux rappelés par les conciles du* IVe *siècle*. Les *Acta SS. Saturnini, Dativi, etc.* (Ruinart), nous relatent une anecdote caractéristique à ce sujet : la vierge Victoire a fait vœu de chasteté ; comme ses parents veulent cependant la contraindre au mariage, elle préfère mourir et elle se précipite d'une fenêtre ; elle tombe miraculeusement sans se blesser et se réfugie dans l'église. Ainsi une chrétienne, placée entre deux crimes, le suicide et le mariage, peut croire qu'elle choisit le moindre en acceptant le suicide.

1. *De Cultu femin.*, I, 1 : Tu es diaboli ianua, tu es arboris illius resignatrix, tu es divinae legis prima desertrix, tu es quae eum suasisti quem diabolus aggredi non valuit. — Ces mots expriment à merveille le sentiment que la puissance de la femme mit aux cœur des rigoristes chrétiens : de tous temps, les Pères et les docteurs mettent les fidèles en garde contre elle ; je ne prétends donc pas réunir ici tous les textes intéressants ; voy. cependant Clém. Rom., (?), *Ep. II ad Virgines*, 1 ; 2 ; 5 ; 9-11 ; 13 ; 15, qui commente par des exemples le mot de l'*Ecclesiaste*, IX, 9 : propter speciem mulieris multi perierunt ; et qui donne des conseils précis pour éviter un pareil sort. Théophile, *Ad Autol.*, II, 28, affirme que c'est par Ève que le démon a perdu Adam et que c'est encore de la femme qu'il se sert le plus sûrement toutes les fois qu'il veut corrompre les hommes. L'idée d'un semblable péril se retrouve chez Tertullien (*De Cultu fem.*, I, 1 ; *De virgin. vel.*, passim.), chez Clément d'Alexandrie (*Pedag.*, III, 11, 82 ; dans *Pedag.*, II, 7, 54, il indique les précautions à prendre) ; chez Saint Ambroise (*Apologia David secunda*, III, 12, 13 et 14) ; dans les *Constitutions apostoliques*. Hiéron., *Ep.*, XXII, 11 : Omnis igitur adversus viros diaboli virtus in lumbis est ; omnis in umbilico contra feminas fortitudo. Suivent les exemples classiques : Samson, David, Salomon ; dans *Ep.*, LII, 5, *Ad Nepotianum*, conseils pratiques à un prêtre. — Les conciles des premiers siècles multiplient les recommandations et les prescriptions relativement aux femmes. Le concile d'Elvire, par exemple, nous donne l'impression d'une société dans laquelle les femmes sont le centre de toutes les préoccupations morales : elles n'emplissent pas moins de 29 canons sur 81, particulièrement XXVII ; XXXV ; LXXXI, ap. Mansi, II, pp. 10 et s. Voyez de même : *Conc. Neocaesarense* (314), ap. Mansi, II, pp. 539 et s. (8 canons sur 15) ; *Conc. Laod.*, not. can., XLIV, ap. Mansi, II, p. 571 ; *Conc. Nicaen.*, III, ap. Mansi, II, p. 669.

2. *I Cor.*, VII, 9 et ss.

3. *Ad uxor.*, I, 3 ; *Adv. Marc.*, V, 7 et 15 ; *De pudic.*, 16, etc.

4. *Adv. Marc.*, I, 29 : non enim proiicimus sed deponimus nuptias, nec praescribimus sed suademus sanctitatem, servantes et bonum et melius pro viribus cuiusque sectando. *Adv. Marc.*, V, 7, raille Marcion qui prétend être « constantior apostolo » et reproduit la doctrine de Saint Paul. *Adv. Marc.*, V, 15, établit la différence entre le *struprum* interdit et le *matrimonium* permis. *Ad uxor.*, I, 2 et I, 3 : denique prohiberi nuptias nusquam omnino legimus, ut bonum.

préfère Tertullien [1] : ne pas se marier, se sanctifier par une éternelle virginité, ou, si on est marié, conserver dans le mariage un état de pureté absolue [2] ; tel est, à ses yeux, l'idéal de tout vrai chrétien. Jusqu'à ce point, il n'avance rien qui n'ait été dit et redit avant lui; mais il est allé plus loin. Le rigoriste qu'il est ne s'est point contenté de placer la virginité au-dessus du mariage; il s'est efforcé de ravaler le mariage au rang des plus basses œuvres des brutes; il a exagéré la pudeur chrétienne, au point d'en faire une pudibonderie grossièrement indécente, à force d'intransigeance et de violence [3]. Le mariage, s'écrie-t-il, ce n'est qu'œuvre de chair, et vile, méprisable est la chair; le mariage, ce n'est qu'une fornication que la loi autorise et que la coutume accepte [4]. Or, il n'est point de crime pire que celui de fornication ; la continence est aussi nécessaire au salut que la prière [5]. Très logiquement, Tertullien en vient à considérer le mariage comme un péché et à se mettre en contradiction absolue avec la tradition orthodoxe : il proclame que ce que l'Apôtre a seulement toléré comme une faiblesse ne saurait être permis [6].

Jusqu'à son triomphe, et même longtemps après, l'Église aura de rudes luttes à soutenir contre cet esprit rigoriste ; elle considérera comme des hérétiques tous les chrétiens qui s'écarteront, à ce sujet, de sa propre doctrine, laquelle, à tout le moins, présente l'avantage d'être souple et commode, justifiant à la fois le renoncement et l'usage. Au fur et à mesure qu'elle se sentira davantage obligée de vivre dans le siècle, que le nombre de ses fidèles rendra plus impossible l'imposition générale d'une contrainte anti-naturelle, l'Église exaltera davantage la sainteté du mariage et finira

1. *Adv. Marc.*, I, 29... Servantes et bonum et melius... *Adv. Marc.*, V, 7; V, 15, affirme que la virginité passe avant le mariage. *Ad uxor.*, I, 3 : melius est nubere quam uri, quale hoc bonum est... quod mali comparatio commendat ut ideo melius est neque nubere neque uri?

2. *Ad uxor.*, I, 5; *Adv. Marc.*, I, 29; V, 15; *De pudic.*, 16.

3. Le *De exhortatione castitatis* et le *De pudicitia* sont les deux ouvrages essentiels sur la question. Il faut y ajouter, pour une grande part, les deux livres *Ad uxorem* et le *De monogamia*.

4. *De exhort. castit.*, 9 : Leges videntur matrimonii et stupri differentiam facere, per diversitatem inliciti, non per condicionem rei ipsius. Alioquin quae res et viris et feminis omnibus adest ad matrimonium et stuprum? Commixtio carnis scilicet, cuius concupiscentiam dominus stupro adnequavit. Ergo, inquit, iam et primas id est unas nuptias destruis? Nec immerito, quia et ipsae ex eo constant quod est stuprum. — *Ad uxor.*, I, 8 : ... Cum dicit (Apostolus) nubebant et emebant (Luc, XVII, 27-29) insigniora ipsa carnis et saeculi vitia denotat, quae a divinis disciplinis plurimum avocent, alterum per lasciviendi voluptatem, alterum per adquirendi cupiditatem...

5. *De exhort. castit.*, 10; *Ad uxor.*, I, 7 : Nobis contruentia ad instrumentum aeternitatis demonstrata est a Domino salutis, ad testimonium fidei...

6. *De exhort. castit.*, 9.

par porter des peines contre ceux qui le dénigreront ou le blâmeront. Au IVe siècle, elle dira : demeurez vierge, mais ne le demeurez que par vocation, non par mépris du mariage; ne le soyez plutôt pas, si vous ne devez l'être qu'en dénigrant ceux qui ne veulent pas l'être. L'ambiguïté des recommandations de l'Apôtre, l'hésitation qu'il avait nécessairement laissé subsister pour le fidèle, entre l'idéal divin et la concession humaine, étaient le point de départ de cette divergence d'opinions chrétiennes sur le mariage. Il en est sorti de très grosses difficultés, qui ne sont peut-être pas encore levées aujourd'hui pour tout le monde, après que dix-neuf siècles ont donné constamment la victoire à l'homme sur Tertullien. L'examen des doctrines chrétiennes relatives au mariage dépasserait de beaucoup les limites de cette étude ; on peut cependant prendre une idée suffisante de leur évolution en s'arrêtant un instant à l'opinion de chacun des plus notables d'entre les Pères, jusqu'au Ve siècle. Il est aisé de voir qu'il y eût, durant ces deux siècles, un effort constant des chrétiens sages et modérés pour protéger le mariage contre les attaques incessantes des exagérés. Entre tous les défenseurs diligents de l'union légitime, le contemporain de Tertullien, Clément d'Alexandrie, s'est distingué par le zèle et l'opiniâtreté de son bon sens. Sans doute, il reconnaît, comme les autres, la préexcellence de la chasteté absolue [1]; chrétien, il lui est impossible de dire et même de penser autre chose, mais il insiste surtout sur les nécessités moyennes et il s'efforce de détruire les sophismes, les fausses interprétations de textes, les doctrines qui s'opposent au mariage [2]. Il entreprend de démontrer qu'il faut entendre dans un sens allégorique quelques passages des Écritures, qui semblent, tout d'abord, l'interdire [3] et que c'est errer à la suite des démons que de les prendre au pied de la lettre [4]. Les justes d'autrefois ne dédaignaient pas d'user de la création [5]; la virginité et la continence ne nous sont pas plus commandées que le mariage : le choix nous est laissé [6]. Il est permis de choisir la chasteté, mais à la condition de ne s'inspirer que de l'amour de Dieu et non de la haine du mariage [7]; car Dieu habite tout aussi bien avec les hommes mariés qu'avec ceux qui ne le sont pas [8].

1. *Strom.*, III, 12, 79.
2. *Strom.*, III, 6, 49.
3. Marc, X, 9; XIII, 17; Math., XIX, 6; XXIV, 19; XXIV, 27; Luc, XVII, 28; XVIII, 8; XXI, 23.
4. *I Tim.*, IV, 1-4; *Strom.*; III, 6, 51.
5. *Strom.*, III, 6, 51.
6. *Strom.*, III, 9, 64; 67.
7. *Strom.*, III, 6, 51; III, 18, 105.
8. *Strom.*, III, 10, 68.

Comme on peut s'y attendre, Origène n'est point du même avis que Clément; il ne saurait, sans grave hérésie, proscrire l'union légitime, mais, en affirmant que le meilleur serait de rester vierge, il accentue le caractère de pis aller, de concession à l'usage des faibles, que garde le mariage aux yeux du vrai chrétien[1]. C'est là l'opinion qui se rapproche le plus de celle de Tertullien, mis à part les divagations des hérétiques nettement hors de l'Église. Saint Augustin rétablit un sage équilibre entre la perfection et l'humanité. Il faut, dit-il, qu'il soit entendu que le mariage et la fornication ne sont pas deux maux de valeur inégale, mais que le mariage et la continence sont deux biens inégaux : le mariage d'une chrétienne est, par exemple, infiniment supérieur à la virginité d'une païenne, qui est une fornication devant le vrai Dieu[2]. Il vaudrait certes mieux dompter la concupiscence[3]; mais le mariage la sanctifie[4], par une concession nécessaire, voulue de Dieu même[5]. Les idées de Lactance, de Saint Jérôme, de Saint Ambroise, du compilateur des *Constitutions apostoliques* se ramènent, en somme, à cette doctrine, à quelques nuances près[6] et les conciles la défendent très énergiquement. Les *Canons apostoliques* attirent l'attention des fidèles sur le mépris que certains professent à l'endroit du mariage : « Si quelque évêque, prêtre ou diacre[7], ou tout autre homme attaché au sacerdoce, s'abstient du mariage... non par exercice d'abstinence, mais par horreur (δία βδελυρίαν), il oublie que... Dieu a mis parmi les hommes des êtres de sexes différents[8]; il blasphème, en calom-

1. Orig., *C. Celse*, VIII, 55.
2. *De bono conjug.*, VIII, 8.
3. *De bono conjug.*, X, 11.
4. *De bono conjug.*, III, 3 : Intercedit enim quaedam gravitas fervidae voluptatis, cum in eo quod sibi vir et mulier adhaerescunt, pater et mater esse meditantur.
5. *De Genesi ad litter.*, IX, 7, 12 ; *Soliloques*, I, 10, 17 ; *Confess.*, II, 2 et 3 ; surtout *De nuptiis et concupiscentia*, dont les deux livres contiennent l'exposé complet de la doctrine de saint Augustin.
6. Lact., *Inst. div.*, VI, 23-26 : le mariage est une précaution de Dieu pour empêcher la fornication. — Hieron., *Ep.*. XLVIII, 2, compare le mariage à l'argent et la virginité à l'or; l'un est plus précieux que l'autre, mais ils sont précieux tous deux. — Ambros., *De virgin.*, VI, 31, penche pour la virginité, à cause des liens que comporte le mariage ; 33 : bona igitur vincula nuptiarum, sed tamen vincula...: toutefois il conclut, 34 : Est ergo Ecclesiae ager diversis fecundus copiis ; *Exhort. virginitatis* ; not. IV, 19 ; *De viduis*, XIII, 81. — Zénon accentue la préférence pour la virginité : *Tractat*, V, *De contin.*, not. III et V. — Les *Const. apost.*, VI, 28. considèrent le mariage comme la véritable sauvegarde de l'homme contre les péchés de la chair.
7. *Can.* L, ap. Mansi, I, p. 39.
8. Il est curieux de voir, au IVe siècle, quelles concessions sont faites aux exigences des sexes. August., *Ep.*, IV, 262, 2 et 3, développe la recommandation apostolique : le mari et la femme ne doivent pas se refuser l'un à l'autre ; la condescendance que le plus fort montrera ainsi au plus faible lui sera

niant le Créateur. Qu'il se corrige ou qu'il soit déposé et rejeté hors de l'Église. Qu'il en soit de même pour le laïque. » Le concile d'Elvire exprime des idées analogues [1] et le concile de Gangres (vers 325) prononce l'anathème contre quiconque blâme le mariage et méprise les gens mariés, contre quiconque garde la virginité par horreur du mariage, et contre la femme qui abandonne son mari pour une cause semblable [2]. L'existence de l'Église n'était conciliable avec la vie que moyennant cette tolérance, énergiquement affirmée et ouvertement sanctifiée.

III. — La question du mariage posait avec elle-même la question des enfants, puisque les chrétiens ne sauraient admettre la procréation des enfants en dehors du mariage régulier [3]. Les uns répétaient la parole divine : « Croissez et multipliez » et le mot du Maître : « Laissez venir à moi les petits enfants » ; ils s'en autorisaient pour donner satisfaction à l'instinct de la propagation de l'espèce et à leur désir d'une postérité ; ils affirmaient que la procréation des enfants était le but du mariage et qu'elle était nécessaire. Les autres répliquaient qu'elle n'était qu'une grossièreté ajoutée à celle du mariage et une invention du démon [4]; que les soins très absorbants qu'exigent les enfants détournaient le chrétien de son salut, traînaient son esprit parmi les préoccupations matérielles et l'éloignaient du ciel [5]. Ces rigoristes cherchaient, et naturellement trouvaient, un sens symbolique aux prescriptions de l'Écriture qui semblaient leur donner tort [6]. C'est à leur thèse que se rallie Tertullien. Le chrétien, selon lui, ne doit point désirer d'enfants ; il doit se contenter d'aimer ses frères en Christ et

comptée comme continence ; *De bono conjug.*, VI, 6, tout en proclamant la supériorité de la continence, même dans le mariage, se montre d'une indulgence extrême à l'égard des époux qui ne l'observent pas et cela, même en dehors de la procréation des enfants. Toutefois, les inscriptions nous montrent quelques exemples de couples demeurés chastes dans le mariage, d'un commun accord, ainsi que le souhaitait Tertullien (*De pudic.*, 16) ; voy. Le Blant, *Inscr. chr.*, I, nos 391, 597 ; *Nouv. rec.*, nos 298 et 299.

1. *Can.*, XXXIII, ap. Mansi, II, p. 11.

2. *Can.*, I.; IX; X; XIV, ap. Mansi, II, p. 1099-1102, Voy. également : Le Blant, *De quelques principes sociaux*, etc.

3. Je cite seulement quelques références caractéristiques, prises à diverses époques : Athén., *Leg.*, 33 ; Tert., *Adv. Marc.*, IV, 23 : parvulorum... quorum tota causa connubium est ; Clém. Alex., *Pedag.*, II, 19, 83 ; *Strom.*, III, 11, 71 ; August., *Solil.*, I, 10, 17 ; *De nupt. et concupisc.*, 8 ; *Const. Apost.*, VI, 28.

4. Clém. Alex., *Strom.*, III, 17, 102.

5. Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, XI, 113, nous dit très clairement que la question était effectivement débattue ainsi de son temps. Voy. de même : *Strom.*, II, 23, 142 ; *Strom.*, III, 6, 46 et s. ; III, 17, 102 et tous les textes cités plus haut à propos du mariage, car les deux questions sont connexes.

6. August., *De bono conjug.*, II, 2.

l'Église, sa mère ; des enfants ne sont pour lui qu'un embarras, qu'une gêne dans la grande affaire du salut [1]. Le jour suprême est proche et, sans doute, il surprendra le monde au milieu des noces et des accouchements [2]; alors — le Maître l'a dit — malheur aux nourrices et malheur aux femmes enceintes [3]! Ce sera le diable en personne qui se chargera de leurs couches [4]. Telles sont les idées que Tertullien expose dans les ouvrages qu'il destinait à être les guides du chrétien, celles donc qui sont véritablement selon sa foi [5].

Il les contredit pourtant ailleurs : nous l'entendons proclamer la dignité de la chair [6], la sainteté du mariage [7], de la génération, de la maternité [8], et cela, en des termes si clairs et si énergiques qu'ils sont difficiles à citer, même en latin. Il insiste sur l'affection de Jésus pour les enfants [9] et il soutient, avec la violence qu'il met en toutes choses, la doctrine qui est encore celle de l'Église [10]. Pourquoi donc en vient-il à se contredire ainsi, de si formelle façon ? A y regarder de près, quand il chante le mariage et la dignité des mères, ce n'est en aucune manière une palinodie qu'il entonne ; il s'abandonne simplement à une nécessité de polémique. Il est essentiellement homme du moment; sa logique est solide, mais elle est opportuniste et il arrive que la rigueur de ses raisonnements d'avocat l'entraîne assez loin de sa véritable convic-

1. *De monog.*, 16 : Haeredes scilicet Christianus quaeret saeculi totius exhaeres. Habet fratres, habet ecclesiam matrem. — *De exhort. castit.*, 12 : apud nos importunitas liberorum, ad quos suscipiendos legibus compellentur homines. — *Ad uxor.*, I, 5 : nobis otiosum est... Satis de salute nostra securi sumus ut liberis vacemus?

2. *Ad uxor.*, I, 5 ; *De monog.*, 16.

3. Marc, XIII, 17; Math., XXIV, 19; Luc, XXI, 23.

4. *Ad uxor.*, I, 5 ; *De monog.*, 19 : Parent Antechristo in quae libidinosius saeviat. Adducet illis carnifices obstetrices ; *De exhort. castit.*, 9.

5. Les deux livres de l'*Ad uxorem*, le *De monogamia* et le *De exhortatione castitatis*, sont, en effet, des ouvrages d'instruction secrète, nullement destinés au grand public.

6. *De resur. carn.*, 5 et 6.

7. *Adv. Marc.*, I, 29; V, 15.

8. *Adv. Marc.*, III, 11 : Age iam, perora in illa sanctissima et reverenda opera naturae... carnis atque animae originem destrue; cloacam voca uterum tanti animalis, id est hominis producendi officinam... *De carne Christi*, 4 : Invehere iam et in ipsum mulieris enitentis pudorem vel pro periculo honorandum, vel pro natura religiosum.

9. *Adv. Marc.*, IV, 23 : Iam nunc Deus Marcionis, qui connubium adversatur, quomodo videri potest parvulorum dilector, quorum tota causa connubium est Il est pire que Pharaon, car celui-ci empêchait d'élever les enfants, et lui les empêche de naître.

10. Sur les doctrines orthodoxes relatives aux enfants, voy. partic. : Clém., Alex., *Strom.*, II, 23; III, en entier, spécialement, III, 17, 102; III, 6, 46... τῶν...ἁγιασθέντων ἅγιον οἶμαι καὶ τὸ σπέρμα. — Voy. aussi tous les textes précédemment cités à propos du mariage : l'Église n'a jamais séparé les deux questions.

tion ; nous sommes ici en présence d'un de ces écarts presque involontaires. Il en vient à réhabiliter la chair. tout simplement parce que Marcion, son ennemi, la ravale et parce qu'il entreprend de démontrer, contre des opinions qu'il juge abominables, que la chair du Christ fut de même essence que celle de l'homme ; la chair du Maître ne saurait être méprisable, il faut donc que celle de l'homme ne le soit pas non plus [1] ; Marcion interdit le mariage et proscrit la génération ; cela suffit pour que Tertullien reprenne à son compte toutes les idées de S. Paul et que même il les exagère, pour en accabler l'adversaire [2].

Toutefois, il ne faut point que cette ardeur de circonstance fasse illusion sur ses vrais sentiments. Nonobstant les lois civiles qui prescrivent le célibat, il ne veut, pour le vrai chrétien, ni mariage, ni enfants [3]. C'est même un des points par où l'on voit qu'il a eu une conception anticipée du moine, car il est bien obligé de s'avouer qu'en principe de telles interdictions ne sauraient être imposées au commun des fidèles, qui ne les accepterait jamais. Il conçoit donc une distinction entre le chrétien véritable et rare, qui doit s'abstraire de la terre, et le chrétien vulgaire, aux faiblesses duquel on pourrait peut être compatir quelquefois [4]. Mais à quoi bon le faire ? Les temps sont accomplis ; toute proche est la fin et la vieille prescription : « Croissez et multipliez », bonne à l'aurore du monde, n'a plus de raison d'être à son dernier jour. Cette foi montaniste, que Tertullien n'oublie jamais [5], confirme ses idées, en écartant de lui toute faiblesse charnelle ; les concessions qu'il se donne l'air de faire, pour détruire le marcionisme, n'ont plus pratiquement de raison d'être, puisqu'elles sont sans application possible [6]. La ruine de la cité est encore au bout d'une pareille doctrine,

1. *De carne Christi*, en entier.

2. *Adv. Marc.*, *passim*, not. 1, 29 : non enim proiicimus sed deponimus nuptias... tunc denique coniugium defendentes cum inimice accusatur spurcitiae nomine in destructionem creatoris... ; V, 7 ; V, 15, etc.

3. *De monog.*, 16.

4. *Adv. Marc.*, I, 29 :... servantes et bonum et melius pro viribus cuiusque sectando.

5. Les chrétiens zélés trouvaient, d'ailleurs, dans une conviction semblable, les arguments les plus spécieux pour justifier leur éloignement du mariage ; voy. partic. : August., *De bono conjug.*, XV, 17 : Jadis les Patriarches ont pu avoir des concubines, mais il fallait peupler la terre ; aujourd'hui, les nécessités ne sont plus les mêmes, il est donc inutile de presser la génération. D'ailleurs, le même S. Augustin nous dit (*De bono conjug.*, II, 2) que, de son temps, il se trouve des hommes qui prennent le précepte : *Crescite et multiplicamini* dans un sens figuré... provectu mentis et copia virtutis intelligatur, sicut in Psalma positum est : multiplicabis me in anima mea virtute (*Psalm.*, CXXXVII, 3).

6. *De monog.*, 7 : le précepte est devenu inutile : evacuavit extremitas temporum...

car, c'est Clément d'Alexandrie qui le dit, les familles ne reposent que sur la génération et la cité n'a d'autre appui que les familles [1].

IV. — Il est cependant essentiel d'examiner en elle-même la concession que Tertullien fait aux faibles de cœur, car, si le monde ne finit pas encore, elle peut avoir, dans la pratique, des conséquences très graves. Il est clair qu'en admettant, en principe, la légitimité canonique du mariage, Tertullien est obligé de le concevoir suivant un type qui s'éloigne assez sensiblement de l'usage païen. La foi qu'il avait dans la mort imminente du monde humain et le dédain foncier qu'il professait pour les œuvres de la chair, l'ont malheureusement détourné de cette question primordiale du mariage chrétien et c'est à peine si nous entrevoyons ce qu'il en pourrait penser, s'il croyait utile de s'y arrêter.

D'abord, il veut que le mariage soit libre de contrainte, bien qu'à ses yeux une union forcée soit tout de même indissoluble [2]. Il veut qu'il soit contracté avec l'autorisation du chef de la famille [3] et qu'il soit patent [4], c'est-à-dire consacré par l'Église. Est-ce déjà le véritable sacrement de mariage qu'exige Tertullien ? Je crois exagéré de l'affirmer [5]. Peut-être ne s'agit-il que d'une simple approbation de l'évêque, d'une déclaration d'union prononcée, sous une forme quelconque, devant les fidèles assemblés [6]. Toutefois, il est clair qu'une prière pour la prospérité des nouveaux mariés s'imposait,

1. Clem. Alex., *Strom.*, III, 15, 97 : Οἶκος μὲν γὰρ ἐκ γένους συνίσταται, πόλεις δὲ ἐξ οἴκων.

2. *Adv. Marc.*, IV, 34 :... quod si ex violentia coactum matrimonium stabit, quanto magis ex convenientia voluntarium ? — Je ne crois pas exagéré de voir dans cette phrase un blâme indirect du mariage *ex violentia contractum ;* ce blâme me paraît suffisamment affirmé par l'opposition avec le *matrimonium voluntarium*. L'idée n'est pas explicitement exprimée ; je ne fais donc qu'une hypothèse.

3. *Ad uxor.*, II, 9 : nec in terris filii sine consensu patrum recte et iure nubunt.

4. *De pudic.*, 4 : Ideo penes nos occultae quoque coniunctiones, id est non prius apud Ecclesiam professae, iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur.

5. Ainsi que le fait, par exemple, Kraus, *Hist. de l'Église*, I, p. 365 de la trad., sans, d'ailleurs, citer le texte de Tertullien sur lequel il prétend s'appuyer : évidemment il s'agit, pour lui, d'une impression plus que d'une opinion solidement documentée.

6. D'après, Ignace, *Ad Polyc.*, c'est sans doute ce qui se passait dans l'Église primitive : Πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ θεόν, καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν. C'est ce que paraît impliquer également *Ad uxor.*, II, 9 : Unde sufficiamus ad enarrandum felicitatem eius matrimonii quod Ecclesia conciliat et confirmat oblatio et designat benedictio.

ainsi que la bénédiction de l'évêque sur eux [1] et, de cette double cérémonie à la constitution d'un rituel spécial, il n'y avait qu'un pas à franchir ; rien, dans le texte visé, ne nous autorise à dire qu'il fût déjà franchi [2]. Le mariage que l'Église ne connaît pas risque d'être confondu avec la fornication ; c'est pourquoi il faut éviter l'union secrète [3].

Le but du mariage c'est, à n'en pas douter, la procréation des enfants [4] ; il ne saurait y avoir d'autre excuse à la tolérance qu'accorde Tertullien, en stricte observance des préceptes apostoliques, à moins que les époux, satisfaits de vivre ensemble et de s'aimer pudiquement, conviennent de garder la chasteté dans la vie commune [5]. Il ne saurait être question chez Tertullien du mariage considéré comme une sorte de légalisation des appétits sexuels,

1. D'abord c'était logiquement indispensable, étant donné l'esprit religieux des chrétiens, puis cela peut à la rigueur se conclure du mot d'Ignace... ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ θεὸν... et du texte précité : *Ad uxor.*, II, 9.

2. Je me fonde d'abord sur le texte même du *De pudicitia*, qui ne parle nullement d'un sacrement, mais seulement de noces professées devant l'assemblée des fidèles, devant l'Église: prius apud Ecclesiam professae; Tertullien aurait certainement employé des expressions plus précises si le sacrement avait dès lors existé. — Je me fonde ensuite sur un texte de l'*Adv. Marc.*, V, 18, où Tertullien commente *Ephes.*, V, 31 et s. ; il traduit ainsi : Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et erunt duo in carnem unam. Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christum et Ecclesiam. Il cite probablement par cœur, car il laisse tomber des mots : καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, que la *Vulgate* traduit : et adhaerebit uxori suae. Peu importe d'ailleurs; mais il convient de remarquer qu'il rend, par *sacramentum*, le mot grec μυστήριον, lequel implique l'idée de *secret divin*, nullement de *sacrement*, au sens qu'a ce mot dans le rituel. Il ne serait certes pas impossible de lui prêter son sens païen de *cérémonie secrète*, qui reviendrait un peu au même, mais il faudrait alors supposer que le sacrement de mariage est d'institution apostolique et ce serait aller un peu loin. L'usage — qui s'est maintenu — de traduire, dans le passage en question, μυστήριον par *sacramentum* ne se serait pas établi dès Tertullien, s'il y avait eu, dès lors, une distinction à établir entre le mystère divin et une cérémonie destinée à l'exprimer. — Je me fonde encore sur un texte de S. Augustin, *De bono conjug.*, V, 5 : l'auteur considère comme un mariage une union fondée uniquement sur un amour physique fidèlement gardé, sans que les conjoints fassent effort pour éviter les enfants, *opere aliquo malo;* un tel langage me semble incompatible avec l'existence canonique du sacrement de mariage.

3. *De pudic.*, 4... semetipsum adulterat et stuprat qui aliter quam nuptiis utitur. Ideo penes nos occultae quoque coniunctiones id est non prius apud Ecclesiam professae iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur. Nec inde consertae obtentu matrimonii crimen eludant.

4. *Adv. Marc.*, IV, 23.

5. *Ad uxor.*, *passim*, not. I, 5. August., *De bono conjug.*, III, 3, se montre très partisan de ces unions constituées en dehors de tout appétit sexuel... propter... naturalem in diverso sexu societatem; c'est-à-dire à cause du plaisir que les hommes et les femmes éprouvent naturellement à vivre ensemble.

car c'est précisément parce qu'il est cela qu'il lui paraît être une fornication déguisée[1].

Il n'est point homme à multiplier les concessions, c'est pourquoi il penche pour le mariage unique, car il lui semble qu'il doit suffire à un homme d'avoir cédé une fois à la chair. Nous touchons à une grosse question, celle des secondes noces ; elle a beaucoup préoccupé Tertullien[2] et les chrétiens des premiers siècles. Il était chrétiennement logique de concevoir que l'union matrimoniale fût absolument indissoluble et que la mort même ne pût la rompre ; un des conjoints, pour avoir subi la transformation qui mène de cette vie dans une meilleure, n'en demeurait pas moins, avec l'autre, dans le même rapport que durant la vie terrestre ; un jour devait venir, où la mort frapperait le survivant à son tour et où les époux seraient réunis dans l'éternité. Il y a quelque chose de très choquant à imaginer un homme escorté dans l'autre vie de deux ou trois femmes également légitimes ; ou une femme entourée de ses maris successifs. En d'autres termes, la foi en une vie d'outre tombe et la croyance en l'indissolubilité du lien matrimonial devaient conduire les chrétiens — semble-t-il — à la monogamie absolue. Seulement, à côté de la foi et de sa logique, il fallait tenir compte de la nature humaine et de ses faiblesses. Un homme et une femme devenaient veufs alors qu'ils étaient encore jeunes ; selon le mot de l'Apôtre, ils se sentaient brûler, la fornication les guettait ; n'était-il pas prudent de leur appliquer le précepte apostolique : « Mieux vaut se marier que brûler » et de les pousser au mariage ? Tertullien éprouve de grandes répugnances à faire une telle concession : son rigorisme personnel ne l'y porte pas ; mais il faut bien dire qu'il n'est pas seul de son avis et que l'opinion qu'il exprime est courante de son temps, parmi les chrétiens. L'Apôtre

1. Il est à peine besoin de faire remarquer que cette manière de concevoir le mariage, comme uniquement destiné à la procréation des enfants, était un recul sur la doctrine S. Paul, laquelle n'est guère que le développement de cette sentence : « ne vous refusez jamais l'un à l'autre. » (*I Cor.*, VII, 5 : μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους). L'Eglise s'arrêtera à une conception moins intransigeante, dont on trouve l'expression chez S. Augustin, lequel, d'ailleurs, pourrait sembler aux hommes rigides d'une tolérance excessive. Voy. partic. *De bono conjug.*, V, 5, où il assimile au mariage l'union fondée uniquement sur l'amour physique fidèlement gardé de part et d'autre : il n'est pas même nécessaire de désirer des enfants et il suffit de ne rien faire de mal pour n'en pas avoir. S. Augustin donne même le pas à une telle union, sur un mariage régulier dans lequel la femme, par exemple, exerce une contrainte lubrique sur la chasteté de son mari.

2. Le liv. I de l'*Ad uxor.* tourne autour de cette question tout entier ; Tertullien écrit à sa femme pour l'engager à ne pas se remarier s'il meurt le premier.

avait autorisé les secondes noces [1], mais en le présentant comme un droit strict, dont il vaudrait mieux ne pas user. A s'en tenir aux commentaires de son précepte, que les chrétiens des premiers âges lui attribuaient, il ne les tolérait que comme un moyen d'échapper aux embûches de Satan [2]. Athénagore, qui n'est pas en général intransigeant, l'est extrêmement sur cette question : les secondes noces, à ses yeux, ne sont qu'un adultère déguisé, qui dissout l'union indissoluble de la chair unie [3]. Les montanistes et les cathares n'ont pas eu besoin de dire davantage [4]. Il n'est donc pas nécessaire d'arguer du montanisme de Tertullien pour expliquer qu'il ait pris parti dans le débat ainsi qu'il a fait. Ses idées, qui sont déjà à l'état sporadique dans l'*Ad uxorem* [5] et dans le *De monogamia*, se trouvent réunies et classées dans un traité spécial, le *De exhortatione castitatis*. Il existe — y est-il dit — trois moyens de se sanctifier ici bas : ou rester vierge, ou, étant marié, s'abstenir de sa femme, ou ne pas se remarier, si elle vient à mourir. Strictement, Dieu permet les secondes noces, mais une permission n'indique pas toujours la pure et absolue volonté de celui qui permet ; or, nous devons toujours faire ce que Dieu désire le plus et une chose, qui n'est bonne que par comparaison avec un mal, ne saurait être un grand bien [6]. Ce n'est pas commettre un péché que de se remarier, puisque Dieu y consent, par la bouche de l'Apôtre, mais c'est faire œuvre agréable au Seigneur que de s'en abstenir [7]. Dieu n'a-t-il pas marqué sa volonté véritable en ne donnant qu'une femme à Adam ? Pourtant Adam avait plusieurs côtes et Dieu est infatigable [8]. Les patriarches ont eu successivement, parfois même simultanément, plusieurs femmes, mais cela ne s'est vu que par simple tolérance de Dieu, afin que le monde fût peuplé plus vite ; cette tolérance a été depuis longtemps retirée aux hommes, car elle est devenue inutile [9]. Autre preuve : la tradition ne veut-elle pas qu'un laïque ne puisse être élevé au sacerdoce s'il a contracté plus d'un mariage ? C'est qu'au fond un second mariage n'est qu'une fornication déguisée : une femme n'y arrive que par la parure et les ornements artificiels, tous instruments de fornication [10]. Le

1. *I Cor.*, VII, 39-40.
2. *I Tim.*, V, 9 et s.
3. Athén., *Leg.*, 33.
4. August., *De haeres.*, XXVI et XXXVIII.
5. Livre I, en entier.
6. *De exhort. castit.*, 3.
7. *De exhort. castit.*, 4.
8. *De exhort. castit.*, 4; *Ad uxor.*, I, 2.
9. *De exhort. castit.*, 6.
10. *De exhort. castit.*, 9.

mariage en lui-même n'est déjà pas si bon que nous devions le renouveler quand la mort l'a rompu. Satan, qui parfois imite Dieu, a donné aux païens le respect de ceux qui ne se marient qu'une fois et il est de leurs prêtres, ou prêtresses, qui ne peuvent se marier deux fois. En un seul cas, les secondes noces pourraient être permises : un païen a épousé une païenne ; il devient chrétien ; elle reste dans l'erreur et y meurt ; s'il se remarie en épousant une chrétienne, il ne pèche pas, parce que sa seconde femme est, en réalité, la première aux yeux du Seigneur. Ainsi se trouve expliquée et justifiée la parole de l'Apôtre [1] : les veufs peuvent se remarier, pourvu que ce soit dans le Seigneur [2]. Il est clair que, ce disant, Tertullien interprète S. Paul à sa manière et S. Augustin ne manquera pas de le lui reprocher plus tard [3] ; mais, en aboutissant à une interdiction en réalité absolue — car il n'est guère possible à un vrai chrétien de contester la solidité de son raisonnement et de s'en tenir, malgré tout, à la lettre du précepte apostolique — en aboutissant, dis-je, à une interdiction absolue des secondes noces, il reste logique et demeure d'accord avec une tradition sérieuse. Ce n'est point son interprétation qui prévaudra dans l'Eglise, à plus forte raison dans le monde ; mais il restera toujours, parmi les chrétiens, quelque discrédit sur les secondes noces et il n'est pas impossible d'en trouver quelques traces dans le charivari des remariés tel qu'il se pratique encore dans nos campagnes [4].

1. *I Cor.*, VII, 39-40.
2. *De monog.*, 11.
3. August., *De bono viduitatis*, IV, 5, 6.
4. L'Eglise, là comme ailleurs, penchera officiellement vers la pratique la moins intransigeante ; mais, là comme ailleurs également, elle ne rencontrera pas, chez tous les fidèles, unanimité d'interprétation et d'inclination ; il lui faudra, à la fois, maintenir en quelque manière l'exaltation théorique de la plus grande pureté et défendre, par une tolérance hautement affirmée, ceux des chrétiens qui ne pouvaient suivre que les préceptes les plus indulgents à leur faiblesse. Les docteurs affirment donc la légitimité des secondes noces ; S. Augustin avoue même qu'il ne voit aucune raison solide de condamner les troisièmes, les quatrièmes noces, etc. ; il les juge peu convenables, mais c'est une opinion toute personnelle (*De bono viduit.*, IV, 6 ; XII, 1 et s.). Voy. de m. Ambros., *De viduis*, II, 10. — En même temps, on affirme la supériorité morale de celui qui ne s'est marié qu'une fois, en interdisant les fonctions de l'épiscopat, et même de la prêtrise, à ceux qui ont contracté deux mariages. (*Const. Apost.*, VI, 17.) On s'efforce de détourner les veuves d'une seconde union, en leur vantant les avantages de leur liberté. (Hieron., *Ep.* CXXIII, 11, *Ad Ageruchiam* ; Ambros., *De viduis*, III, 2 ; X, 69 ; Zeno, I, *Tract.*, XVI ; *Const. Apost.*, III, 2.) On essaie, en tous cas, de borner la tolérance à un seul remariage ; un troisième mariage, disent les *Const. Apost.*, III, 2, prouve de l'intempérance ; plus de trois, c'est manifestement de la fornication pure et de l'indiscutable dévergondage. Cette thèse demeurera celle de l'Eglise grecque : Psellos, I, ap. Bréhier, *Le schisme grec.*, pp. 37 et 39. — Celle de l'Eglise latine est très clairement exprimée par S. Ambroise, *De viduis*, X, 68 : Quod

En proscrivant les multiples noces successives, Tertullien interdit, cela va de soi, les multiples noces simultanées. Jadis les patriarches ont bien eu plusieurs femmes à la fois, mais Dieu voulait alors que le monde se peuplât vite : la tolérance qu'il avait accordée n'a plus de raison d'être [1]. Aujourd'hui, le polygame se ravale au-dessous des bêtes, qui savent être monogames. Est-ce que Dieu a commandé à Noé d'enfermer dans l'arche plus d'un mâle et d'une femelle de chaque espèce [2]? La polygamie, c'est le crime qu'il convient de placer immédiatement après l'homicide [3].

Tertullien ne s'est point préoccupé des obstacles que l'Église oppose aux unions entre parents ; le mariage, en lui-même, ne l'intéresse pas assez pour qu'il insiste sur ses détails quand l'occasion ne l'amène point à en parler. Il ne traite pas non plus longuement la question des mariages mixtes [4] ; mais un texte suffit à établir qu'il les réprouve, parce qu'ils sont inavouables devant Dieu et qu'ils mettent un fidèle en contact permanent avec un idolâtre, c'est-à-dire avec l'idolâtrie [5]. Ce texte est, d'ailleurs, confirmé par celui où Tertullien autorise les secondes noces du païen converti, veuf

tamen pro consilio dicimus, non pro praecepto imperamus, provocantes potius viduam quam legantes ; neque enim prohibemus secundas nuptias, sed non suademus. Alia est enim infirmitatis contemplatio, alia gratia castitatis. Plus dico, non prohibemus secundas nuptias, sed non probamus saepe repetitas ; neque enim expedit quidquid licet... et vinum bibere licet, sed plurimum non decet... 69 : Licet ergo nubere, sed pulchrius est abstinere. — Les inscriptions chrétiennes témoignent d'ailleurs du prix que certaines personnes attachaient à l'unique mariage gardé au-delà de la mort. Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, p. 401, montre qu'on employait assez souvent, en ce cas, le mot très expressif de *Virginius, Virginia*, qui serait l'équivalent du *Monogamus* de Tertullien, *De monog.*, 5 et 6 et de l'*Univira* des païens ; voy. le n° 295 du recueil et le développement du thème dans une épitaphe de Fortunat, n° 643 de Le Blant, vers 11 :

Connubio iunctus simili, sed coniuge rapta,
Stans in amore Dei, non fuit alter amor.

Au reste, il paraît bien que les recommandations de l'Eglise ont été peu efficaces et que le partage qui s'est fait entre les fidèles, sur leur application, a surtout été affaire de tempérament. Cela se devine par exemple à la mauvaise humeur de S. Zénon (I, *Tract.*, V, 4) ; il fait même, en passant, un joli tableau de la femme qui se marie, perd son mari, se désole, renonce à tout, puis peu à peu revient à la vie, renaît à la toilette, et cherche un autre parti.

1. *De exhort. castit.*, 6.
2. *De monog.*, 4.
3. *De monog.*, 4... at ubi primum scelus homicidium, in fratricidio dedicacatum, tam dignum secundo loco scelus non fuit quam duae nuptiae.
4. C'est cependant l'idée essentielle qu'il développe au livre II de l'*Ad uxor.*
5. *Ad uxor.*, 3, II : Haec cum ita sint, fideles gentilium matrimonia subeuntes stupri reos esse constat et arcendos ab omni communicatione fraternitatis, ex litteris Apostoli dicentis cum eius modi nec cibum sumendum (*I Cor.*, V, 11). Tout le chapitre insiste sur cette idée.

d'une païenne, parce que son premier mariage ne compte pas aux yeux du Seigneur [1]; *a fortiori*, l'union d'un chrétien et d'une païenne doit-elle être de nulle valeur ; comment mêler l'Église à un mariage où l'un des deux conjoints est infidèle [2] ?

L'adoption n'a pas non plus retenu l'attention de Tertullien : logiquement il ne pouvait pas l'approuver, car le chrétien qui a la chance de ne pas avoir d'enfants pour son compte, ne doit pas se charger des enfants des autres. Considérée en elle-même, cette adoption est, d'ailleurs, pleine de dangers ; c'est elle qui, en brouillant les familles vraies et les familles fictives, finit par rendre les complications de parenté inextricables et par préparer dans le monde tant d'incestes involontaires [3]. Aussi Tertullien estime-t-il qu'elle présente autant d'inconvénients moraux que l'exposition des enfants.

Mais, supposons qu'il s'agisse du mariage normal d'un chrétien et d'une chrétienne et voyons comment Tertullien admet qu'il se prépare, comment il conçoit la famille qui en doit sortir.

En définitive, le mariage naturel et logique est fondé sur une sympathie plus ou moins vive des deux fiancés : quand elle est très forte, c'est l'amour et elle est alors capable à elle seule, et contre tout, de faire conclure le mariage ; à son défaut, il est nécessaire que les époux aient l'un pour l'autre une affection, susceptible de varier, je veux dire de revêtir des formes différentes selon les caractères et les âges, mais constante dans son effet, qui est d'assurer l'équilibre du ménage. Or, l'amour inspiré par la femme n'était pas toujours bien vu des païens, quand il s'agissait de mariage : il était considéré comme l'œuvre de la Vénus lubrique, comme une folie qui ne pouvait se comprendre que dans une liaison illicite [4]. Le christianisme n'était pas pour relever de sa mauvaise réputation ce sentiment désordonné [5]. Tertullien n'admet donc pas l'amour

1. *De monog.*, 11.

2. *Ad uxor.*, II, 3. — L'Église fut toujours évidemment hostile à ces unions, qui durent cependant être assez fréquentes, surtout quand les passions s'adoucirent dans la haute société païenne et chrétienne ; voy. partic. : Hieron., *Ep.*, LXIX, 3, *ad Oceanum ;* il recommande aux catéchumènes de ne pas se marier avant d'être chrétiens et *Ep.*, CXXIII, 5 ; *ad Ageruchiam :* L'apôtre... amputat Ethnicorum coniugia... nec scilicet aremus in bove et asino (*Deuter.*, 22, 10) ne tunica nuptialis vario sit texta subtegmine. — Je reprendrai cette question et je la replacerai, pour ainsi dire, dans son cadre social, plus bas, au chapitre consacré à *la vie courante*.

3. *Ad nat.*, I, 16.

4. Marquardt et Mommsen, *Vie privée*, I, p. 81 et n. 3 de la traduction ; Plut., *Conj. praec.*, 29 ; *amare* se dit d'une liaison illicite : Ter., *Andr.*, I, 2, 20, et *amator* est une injure : Plaut., *Asin.*, 921, 924 et s.

5. Clém. Alex., *Strom.*, II, 20, 107, d'après Antisthène qu'il approuve : τόν τε ἔρωτα κακίαν φησὶ φύσεως. August., *Confess.*, III, 1, 1.

avant le mariage, parce que, dit-il en substance, un tel penchant n'est jamais, au fond, qu'un désir charnel et que le désir est impur ; il ne croit guère à l'amour platonique ; aussi pense-t-il qu'il faut, autant que possible, décourager l'amour en voilant les vierges [1].

Cette interdiction préalable de l'amour n'est déjà pas favorable au mariage ; mais, supposons l'obstacle franchi et la famille constituée. Tertullien n'en bannit pas l'affection, à la condition qu'elle garde ce caractère de modération que le chrétien doit conserver en toute circonstance ; il ne dédaigne même pas, sans d'ailleurs y insister, de prescrire l'amour filial [2]. Toutefois, outre qu'il n'y a, dans cette recommandation incidente, que la simple réédition personnelle d'un précepte évangélique, l'amour familial que le chrétien peut avoir en son cœur, il le doit à tous les membres de la famille chrétienne [3] ; or, étendre de la sorte des sentiments nécessairement égoïstes en quelques parties, c'est les affaiblir, au point de les rendre insaisissables, les réduire à l'état d'abstraction. Encore Tertullien maintient-il dans toute sa rigueur l'obligation du détachement de la famille pour le prêtre, qui ne doit point se détourner un instant du service de Dieu, même pour ensevelir son père [4]. Quant au simple laïque, qui bénéficie sur ce point, comme sur d'autres, d'une indulgence nécessaire, il ne faut pas qu'il se fasse d'illusion sur la portée de la concession qui lui est faite : si jamais le moindre conflit s'élève en son cœur entre les affections de la terre et l'amour de Dieu, il n'a pas le droit d'hésiter, car tout chrétien, qui fait passer sa mère ou ses frères avant le Verbe divin, est un disciple indigne [5]. L'amour de Dieu emplit presque toute l'âme du vrai fidèle ; l'amour humain doit se contenter de la petite place qui lui est laissée par grâce, sans être jamais sûr de n'en pas être un jour expulsé [6].

Tertullien pouvait apporter, dans l'exposé de ces idées, une raideur personnelle qui les rendait particulièrement rigoureuses, mais elles étaient conformes à l'esprit du christianisme, qui est essentiellement religion de renoncement et qui a toujours considéré le sacrifice le plus pénible à l'homme comme le plus agréable à Dieu.

1. *De virg. vel.*, passim.
2. *Adv. Marc.*, IV, 23 ; la même chose peut se déduire également d'*Adv. Marc.*, IV, 19, où Tertullien établit que Jésus n'a pas renié sa mère et ses frères (Math., XII, 46-50) : Si ergo matrem et fratres eos fecit qui non erant, quomodonegavit eos qui erant.
3. *De monog.*, 16 : Christianus habet fratres... habet ecclesiam matrem.
4. *Adv. Marc.*, IV, 23. Il essaie d'établir le bien fondé de sa prescription en citant Math., VIII, 21 et divers textes du *Lévitique* et des *Nombres*.
5. *Adv. Marc.*, IV, 19.
6. *De idol.*, 12 : Parentes, coniuges, liberi, propter Deum relinquendi sunt.

Les Évangiles eux-mêmes affirmaient l'incompatibilité du salut et des affections de la famille, avec une fermeté qui, au premier abord, semblait éloigner toute idée de conciliation[1]. C'est que, dans la pensée des chrétiens de la génération apostolique et évangélique, le monde touche à son dernier jour et que les hommes doivent employer le peu de loisir qui leur reste à assurer leur salut. La durée du siècle, en prouvant l'erreur des premiers fidèles, força l'Église à des concessions; mais, dans la théorie, elles ne purent jamais reposer sur autre chose que sur des interprétations plus ou moins larges des préceptes évangéliques[2]. Ceux-ci, d'ailleurs, étaient, de leur nature, si indéniablement clairs que les explications avancées pour diminuer leur portée seraient demeurées tout à fait insuffisantes, sans la pratique qui les fortifia, en s'imposant victorieusement de par le cœur humain. Pour les esprits exagérés ou seulement zélés, les prescriptions restrictives du Maître conservèrent toute leur force. Les écrits des apologistes[3] et surtout les *Actes des Martyrs*[4] en fournissent de très nombreuses

1. Ces textes sont très connus; je me contente d'y renvoyer : Marc, III, 31-35, qui se retrouve presque exactement dans Math., XII, 46-50 et, abrégé, dans Luc, VIII, 19-21; — Math., IV, 18-22 et Marc., I, 16-20; Math., VIII, 21; Luc, IX, 61; Luc, XIV, 25 et s. et, particulièrement, les instructions de Jésus aux apôtres dans Math., X, 34 et s. — Ces idées de détachement, de renoncement terrestre, ne sont pas exclusivement chrétiennes; elles étaient professées par certains philosophes désireux d'atteindre la vertu parfaite; elles sont exprimées par Lucien, *Hermotinus*, 23, dans une page d'ailleurs très chrétienne d'allure.

2. Voy., par exemple, le commentaire de Math., X, 35 : « Je suis venu séparer l'homme de son père... », dans Irénée, *Adv. omn. haer.*, V, 27, 1; il conclut que le Christ a seulement voulu dire qu'il est venu trier les bons des méchants. Mais Clément d'Alexandrie, qui n'apporte pourtant guère de rigueur dans ses interprétations, confirme, tout en l'adoucissant un peu, la proposition de Luc, XIV, 25 : « Celui qui ne hait pas son père... »; *Quis dives*, 22 : Le Christ a voulu dire simplement qu'il ne faut aimer personne plus que lui et qu'il ne faut jamais hésiter entre une affection humaine et le salut.

3. Voy., par exemple, Arnobe, *Adv. nat.*, II, 5; il dit que les spectacles que nous donne la foi doivent nous exciter à la bien garder : Quod... malunt... solvi coniuges matrimoniis, exheredari a parentibus liberi quam fidem rumpere christianam et salutaris militiae sacramenta deponere. Voy., de même, les sentiments filiaux de S. Augustin tels qu'ils paraissent dans *Confess.*, I, 11, 17 : Quand il vient au monde, sa mère est chrétienne, mais son père est païen; lui-même, quoique non encore baptisé, croit dès son enfance, ainsi que toute la maison, grâce à sa mère; alors se pose naturellement sous sa plume l'opposition entre le père selon la chair et le père céleste : nam illa satagebat ut tu mihi pater esses, Deus meus, potius quam ille; et in hoc adiuvabas eam ut superaret virum...

4. Les textes sont très nombreux; voy. particulièrement : Eus., *De mart. Palest.*, IV, 1 et s. : Aphien de Pagas, en Lycie, a quitté son père pour aller faire ses études; il revient chrétien et ne veut pas demeurer dans la maison paternelle, parce que son père et ses proches refusent de le suivre dans la foi. — Pontius, *Vita et pass. S. Cypr.*, 11 : ... nos et parentes ipsos, si contra Domi-

preuves et il n'est pas jusqu'à quelques-uns de nos contemporains qui n'aient osé accepter, dans son intégrité, la doctrine austère des premiers chrétiens [1].

En fait, la tendresse n'est donc pas exclue de la famille chrétienne : la logique suffirait à l'établir, car une négation absolue des penchants naturels, sans lesquels l'espèce ne pourrait durer, ne saurait être acceptée des esprits ordinaires et du commun des hommes. D'ailleurs, quelques indices nous prouvent directement qu'il y avait, entre les membres d'une famille chrétienne, une affection très profonde. Sainte Perpétue, décidée à mourir, paraît avoir un réel chagrin de la peine qu'elle fait à son père [2]; Marcianus n'est point si détaché d'ici-bas qu'il n'embrasse sa femme et ses enfants et ne les recommande à Dieu, avant de marcher au supplice [3]; un autre martyr, très résolu à ne pas céder aux tortures, demande au juge un délai de quatre jours pour aller, dans son village, dire adieu aux siens [4]. Quand il arrive que quelque parent exhorte le confesseur à tenir bon, ce n'est point par indifférence, c'est, au contraire, par excès d'un amour qui sait ne point céder au désir égoïste de se garder un être aimé et se contente de lui prépa-

num suaserint, abhorremus. — *Pass. S. Genesii,* II (Ruinart) : Ego etiam parentes meos et affines causa nominis christiani exsecratus sum. — Le conflit entre une fille chrétienne et son père païen est très bien marqué dans le très vivant récit de la *Passio SS. Felic., Perpet., etc.*, III-IX (Ruinart) : Perpétue résiste aux menaces de son père, puis à ses supplications; il lui amène son petit enfant, lui demande pitié, se roule à ses pieds, en prononçant des paroles capables d'émouvoir toutes les créatures (quae moverent universam creaturam); Perpétue s'afflige de le voir si malheureux dans sa vieillesse, mais elle ne cède pas. — *Acta SS. Saturnini Dativi, etc.*, XVI (Ruinart) : la jeune Victoria, *flos virginum*, répond au juge qui l'engage à céder et à s'en aller avec son frère, qui la réclame : nolo quia christiana sum, et illi sunt fratres mei qui praecepta Dei custodiunt. — *Acta S. Irenaei episc. Sirm.*, III et IV (Ruinart) : le martyr sollicité par sa mère, sa femme et ses enfants, les renie devant le juge stupéfait, en lui citant Math., X, 37; de même ap. *Passio S. Petri Basalmi*, I (Ruinart). — *Acta S. Maximiliani*, I et III (Ruinart) : Victor, père du martyr, refuse de le détourner de son dessein et, après l'exécution de son fils, il s'en retourne chez lui tout joyeux, en prononçant des actions de grâces. — De même, d'après Prudence, *Peristeph.*, *Hymn.*, X, 699 et s., la mère du martyr enfant Romanus, l'encourage et le réprimande s'il a l'air de faiblir. — Dans les *Acta SS. Phileae et Philoromi*, II (Ruinart), le martyr Philéas répond au *praeses* qui lui montre sa femme suppliante : Omnium spirituum nostrorum salvator est Dominus Iesus Christus, cui ego vinctus servio. — Ailleurs, au contraire : *Acta SS. Marciani et Nicandri*, I (Ruinart), c'est la femme même de Nicander qui l'engage à ne pas céder, alors que celle de Marcianus, plus faible, se fait durement rabrouer par son mari, qui l'embrasse pourtant avant de mourir.

1. Freppel, *S. Cyprien*, p. 53.
2. *Pass. SS. Perpét. Felic., etc.*, III-IX (Ruinart).
3. *Acta SS. Nicandri et Marciani*, III (Ruinart).
4. *Vita S. Basilisci*, ap. Boll., 3 mars; Le Blant, *Actes des Mart.*, Sect. I, § 2-3, etc.

rer la félicité éternelle dans le royaume des cieux [1]. Pour un païen, un tel sentiment était si incompréhensible que des *Acta* nous montrent le juge inclinant aux pires suppositions plutôt que de l'admettre [2]. Ceux même d'entre les martyrs qui paraissent complètement détachés de leurs parents, peuvent les aimer à leur manière sans le montrer. C'est toujours le même problème qui s'agite dans l'âme et dans le cœur de ces chrétiens extrêmes : il faut choisir entre le Christ et les affections terrestres ; l'homme demeure le libre et souverain arbitre de sa conduite ; mais il ne doit pas oublier que son salut dépend de la décision qu'il prend [3].

Si modifiés que fussent les fondements de la vieille famille romaine, elle était encore aussi éloignée de l'altruisme confessionnel que du sacrifice d'elle-même à une foi surnaturelle [4], c'est pourquoi les doctrines chrétiennes, même adoucies par la pratique, la condamnaient à la ruine inévitable. Des principes sur lesquels elle repose, un seul subsiste, celui de l'autorité paternelle, fortifié de l'idée de la responsabilité paternelle devant Dieu. Il n'était pas, en effet, dans l'esprit du christianisme de nier l'autorité du père et il l'avait de tous temps affirmée, non pas certes comme une nécessité juridique, le droit n'étant pas son affaire, mais comme une obligation religieuse et morale, une convenance tout aussi impérative qu'un article de code. Femme [5] et enfants [6] doivent au père

1. Cette impression apparaît très nette dans l'histoire du martyre de S. Romanus, rapportée par Prudence, *Peristeph.*, *Hymn.* X : il a sept ans, sa mère l'assiste, le réconforte, le prend sur ses genoux avant que de le livrer au bourreau. L'authenticité du fait lui-même importe très peu ici ; il nous suffit de voir les sentiments que sa relation exprime, notés par une plume chrétienne.

2. *Acta SS. Nicandri et Marciani*, I (Ruinart) : Uxor vero Sancti Nicandri, nomine Daria, praesens virum proprium verbis huiuscemodi animabat, dicens : cave, domine, ne id facias ; cave, Domine, ne Dominum nostrum Iesum Christum neges. Intuere caelum... Ad quam Maximus (Praeses) : malum, inquit, caput mulieris, cur virum tuum mori desideras? Illa vero : ut vivat, inquit, apud Deum... Et Maximus : non ita est, sed quia robustiori viro desideras copulari..... elle offre alors de mourir la première.

3. Clém. Alex., *Quis dives*, 23.

4. Une remarque épigraphique montre bien comme, chez les fidèles, la qualité de chrétien éclipse tout le reste. A part de rares exceptions, plus fréquentes dans les inscriptions grecques que dans les latines — parce que la transmission du nom de famille n'existant pas chez les Grecs, il fallait le nom du père pour préciser, — la mention de la filiation ne se rencontre pas sur les marbres chrétiens. Le Blant voit, dans ce fait, la marque du détachement des affections de famille : il y faut voir, au moins, la preuve de la supériorité du lien chrétien sur les relations du sang : Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, p. 125 et n.; les exceptions sont citées n. 1 de p, 125; le *Nouveau recueil* de Le Blant n'en contient qu'une seule (nº 21).

5. *I Cor.*, IX, 3-7 ; *Ephes.*, VI, 22 ; *Coloss.* III, 18-25 ; IV, 1 ; *I Petri*, III, 1.— C'est la doctrine constante : elle est exprimée dans les *Const. Apost.*, III, 9; VI, 29 ; elle est développée par Clém. Alex., *Strom.*, III, 8, 63, à grand renfort de citations pauliniennes et par August., *Ep.*, IV, 262, 1 et s.

6. Math., XV, 3 et s. : ὁ γὰρ θεὸς εἶπεν · τίμα τὸν πατέρα καὶ μητέρα. — Marc, VII,

soumission et obéissance ; il faut que lui-même sache demeurer le maître et que sa direction soit ferme [1] ; il ne doit pas oublier qu'il porte la responsabilité morale de toute sa famille et qu'il lui sera demandé compte des péchés de tous les siens [2]. Telle est, en somme, la doctrine de l'Église primitive et, au premier abord, loin de détruire l'autorité paternelle, elle l'affermit, par le caractère religieux et moralement très élevé qu'elle lui donne [3]. Tertullien ne saurait se singulariser sur un point aussi bien établi et nous ne voyons pas, en effet, qu'il trouve rien à redire à ce que pensent ses frères en la matière. Il ne nous donne pas son avis en termes très explicites, mais, outre qu'on peut conclure son consentement de son silence même, il recommande à la femme d'être soumise à son mari [4] et il admet qu'un enfant doive obtenir, pour se marier, l'autorisation de son père [5] ; c'est assez, à mon sens, pour penser qu'il admettait, dans sa plénitude, l'autorité paternelle. Mais, au-dessus de l'autorité du père selon la chair, il y a celle du Père céleste ; pour que l'une soit effective, il faut que le respect qu'elle comporte ne contredise pas celui qu'exige impérieusement l'autre [6]. Il est aisé de voir où doit conduire un semblable tempérament : l'autorité du père ne saurait être intégrale que si lui-même est chrétien et s'il soumet sa volonté à la loi chrétienne ; s'il a l'imprudence d'élever, volontairement ou non, un conflit entre cette loi et la sienne, il est vaincu d'avance. Ce n'est donc pas même, à proprement parler, la puissance paternelle que maintient le christianisme, ou, du moins, ce n'est pas la puissance paternelle sous son vieux sens juridique : l'obéissance au père, toute religieuse et morale, n'est plus, pour ainsi dire, que du second degré : le premier pas, là comme partout, devant toujours appartenir à Dieu [7].

11 ; *I Thim.*, V, 3 et s.; *Ephes.*, VI, 1 ; Théoph., *Ad Autol.*, II, 25 ; *Const. Apost.*, IV, 11 ; *Conc. Gangr.*, can. XVI, ap. Mansi, II, p. 1103-1104.

1. Les *Const. Apost.*, IV, 11, affirment qu'il faut recourir même aux coups, afin d'empêcher que les enfants ne fassent rien contre la volonté de leur père — chrétien, bien entendu ; si pourtant ils font quelque chose de tel, ce sont les parents qui sont coupables et qui sont responsables.

2. Hermas, *Pastor.*, *Sim.*, IX, 20 ; *Const. Apost.*, IV, 11.

3. Clém. Alex., *Strom.*, III, 15, 98 : τῷ γὰρ κατὰ λόγον τεκνοποιησαμένῳ καὶ ἀνατρεψαμένῳ καὶ παιδεύσαντι ἐν κυρίῳ... κεῖτάι τις μισθὸς ὥσπερ καί τῷ ἐκλεκτῷ σπέρματι. — Lact., *De offic. Dei*, 12 : Vir itaque nominatus est, quod maior in eo vis est quam in faemina.

4. *De cult. fem.*, II, 13.

5. *Ad uxor.*, II, 8.

6. *De idol.*, 12 ; *Adv. Marc.*, IV, 19.

7. Les exemples précis de ce conflit entre l'autorité paternelle et la loi divine sont assez nombreux ; Arnobe, *Adv. nat.*, II, 5, y trouve un excitant pour la foi. — Voy. *Passio S. Petri Balsami*, I (Ruinart) : Praeses dixit : Parentes habes ? Petrus respondit : non habes. Praeses dixit : Mentiris, audivi enim te habere

Il faut dire, d'ailleurs, que Tertullien proscrit plus sévèrement encore les vices de la famille romaine que le péril de ses affections humaines. D'abord, et conformément à la tradition chrétienne, le divorce lui est odieux [1]. Beaucoup de païens, dit-il, ne se marient que pour le plaisir de divorcer [2]; mais le chrétien ne connaît point une telle légèreté; il s'interdit même d'user du droit de répudiation pour incompatibilité d'humeur, que Moïse laisse aux Juifs, à cause de leur dureté de cœur; il s'en tient au précepte antérieur [3], car Dieu a dit, en bénissant l'union de l'homme et de la femme : *leurs deux chairs n'en feront qu'une*. L'homme ne saurait disjoindre ce que Dieu a joint, sauf dans un cas, un seul, celui que prévoit l'Évangile [4], le cas d'adultère [5]. Encore l'homme qui a renvoyé sa femme coupable doit-il bien se garder de se remarier, sous peine de tomber à son tour dans l'adultère [6]. Le lien qui l'unit à sa femme n'est point rompu : la cohabitation seule est abolie, parce qu'elle est devenue inconvenante. Cette thèse n'est point particulière à Tertullien; elle est conforme à l'esprit du christianisme et demeure constante dans l'Église des premiers siècles [7].

De même, Tertullien s'élève avec une extrême indignation contre certaines pratiques abominables qui, si nous l'en croyons, étaient très communes de son temps : avortement, infanticide et exposition d'enfants [8].

parentes. Petrus respondit : In Evangelio mihi praeceptum est omnia denegare cum ad nominis christiani venero confessionem. — *Acta SS. Agapes, Chioniae, etc.* V (Ruinart) : tunc Praeses : Erat ne pater vester harum rerum conscius ? At Irene : Minime per Deum omnipotentem, conscius erat ille, qui ne novit quidem haec omnino. — Voy. surtout la scène très développée, dans *Pass. S. Perpet., Felic., etc*, III (Ruinart), entre Perpétue et son père. — Pontius, *Vita et pass. S. Cypr.*, 11 : Nos et parentes ipsos, si contra Dominum suaserint, abhorremus. — Eus., *De mart. Pal.*, IV, 1 et s.

1. Tradition constante dans l'Église : Luc, XVI, 18; Math., V, 31; *I Cor.*, VII, 10-11; Hermas, *Pastor, Mand.*, IV, 1.

2. *Apol.*, 6 : Repudium vero iam et votum est, quasi matrimonii fructus.

3. *Adv. Marc.*, IV, 34.

4. Math., V, 31.

5. *Ad uxor.*, II, 2; *De monog.*, 5; 9; *Adv. Marc.*, IV, 34. C'est évidemment sur ce chef que se fonde, pour demander le divorce, la chrétienne dont nous parle Justin, *II Apol.*, 2. — Noter déjà la recommandation de la plus extrême indulgence, même en cas d'adultère, dans Hermas, *Pastor, Mand.*, IV, 1; Tertullien fulmine contre lui : *De pudic.*, 10.

6. *De Monog.*, 9; *Adv. marc.*, IV, 34.

7. Voy. partic. Clém. Alex., *Strom.*, III, 23, 145. — Il faut cependant noter un recul sur l'indulgence du Pasteur; voy. *Conc. Eliberit.*, can. LXV, ap. Mansi, II, p. 16 : Si cuius clerici uxor fuerit maechata et scierit eam maritus maechari et non eam statim proiecerit, nec in fine accipiat communionem. Il n'est rien dit pour les laïques, mais évidemment ils sont encouragés à suivre l'exemple des clercs. S. Augustin penche pourtant vers l'indulgence, si la femme se repent et fait pénitence : *De conjugis adulterinis*, II, VI, 5.

8. *Apol.*, 9; *Ad nat.*, I, 15.

Il n'était point un admirateur de la fécondité et, de même que Tatien, il eût trouvé qu'une femme trop féconde était plutôt un objet de scandale qu'un prodige digne de louanges [1]; à ses yeux, la naissance de trop d'enfants prouve l'intempérance de leur mère; mais, après Athénagore, il voit dans l'avortement un meurtre, dont il faudra un jour rendre compte à Dieu [2]. Dans le désir qu'il a de condamner ce crime tout entier, il en poursuit la recherche jusqu'à un point où il devient tout à fait impossible de le suivre [3]. L'infanticide, qu'il soit pieusement justifié par la nécessité d'un sacrifice inavouable à quelque Saturne, ou qu'il se présente comme un moyen simple de rejeter une charge gênante, constitue également un meurtre [4]. L'exposition des enfants, qui, souvent, ne vaut guère mieux, a, de plus, l'inconvénient de préparer, par le monde, un grand nombre d'incestes. Qui sait si, en un jour de débauche, le père ne souillera pas la fille ou le fils que l'abandon aura voués au vice [5]? Ces idées n'étaient pas neuves [6]; elles n'étaient même pas proprement chrétiennes, mais Tertullien les exprime avec une vigueur qui les précise et les affermit : elles dureront dans l'Église [7].

Quant à l'adultère, c'est, au jugement de Tertullien, le plus affreux des crimes [8]; devant Dieu, il est l'égal de la fornication, de l'homicide et de l'idolâtrie. Un traité spécial, le *De pudicitia*, est dirigé contre ce vice impardonnable; c'est plus que de l'indignation, c'est une fureur implacable qui s'y épanche à flots : Devant l'adultère, la miséricorde de Dieu s'arrête [9]. Cette opinion extrême n'était réellement pas chrétienne, car il était difficile de concilier la notion d'un Dieu parfaitement et infiniment indulgent avec celle d'un crime sans pardon. Du temps même de Tertullien, la majorité des chrétiens considérait avec plus de mansuétude un crime que l'indignation ne rendait sans doute pas moins fréquent. Le pape

1. Tatien, *Adv. Graec.*, 34. — Les chrétiens reviendront cependant à la vieille admiration païenne pour la fécondité; Hieron., *Ep.*, CVIII, 4, loue Paula... faecunditate ac pudicitia probata. Le Blant, *Inscr. chrét.*, *Nouv. rec.*, p. 349, cite divers exemples qui confirment cette remarque, not. le n° 305.

2. Athén., *Leg.*, 35; *Apol.*, 9 : homicidii festinatio est prohibere nasci... homo est et qui est futurus; etiam fructus omnis iam in semine est.

3. *Apol.*, 9.

4. *Apol.*, 9.

5. *Apol.*, 9.

6. Athén., *Leg.*, 35 et Justin, *I Apol.*, 27, soutiennent des idées semblables.

7. Voy. partic., Clém. Alex., *Pedag.*, III, 3, 21; Lact., *Inst. div.*, VI, 20; *Conc. Eliberit.*, Can., LXIII, ap. Mansi, II, p. 15 et *fragment*, ap. Mansi, II, p. 20; *Conc. Ancyr.*, can. XXI, etc.

8. Il lui suffit qu'il soit commis en pensée; le désir équivaut à la chute: *De idol.*, 2.

9. *De pudic.*, not. 4 et 5.

Zéphyrin s'était même officiellement prononcé pour la miséricorde. En y songeant, la colère de notre auteur ne connaît plus de bornes : « Mieux vaudrait pour l'Église être appelée caverne de voleurs qu'asile d'adultères et de fornicateurs [1] ! » Or si l'Évangile et la tradition chrétienne condamnaient sévèrement l'adultère, fruit du mensonge et de la concupiscence, s'ils réprouvaient, avec une égale impartialité, la faute de l'homme et celle de la femme [2], il y avait, dans l'intransigeance de la thèse de Tertullien, quelque chose d'inadmissible et d'imprudent, qui donna finalement la victoire au conciliant Zéphyrin. Ce ne fut toutefois pas sans résistance de la part des rigoristes. C'est ainsi que la question se reposa et très nettement devant S. Cyprien ; il la trancha dans une lettre qui nous prouve que le rigorisme de Tertullien conservait des partisans parmi les évêques et que chacun d'eux se réservait le droit d'agir à sa guise vis-à-vis de ses ouailles. S. Cyprien, fondé sur l'Écriture, dont il avance les textes, estime qu'il n'y a pas de péché qui ne puisse être remis [3]. L'anecdote de la femme adultère, à laquelle Jésus pardonne, était évidemment un argument décisif pour les partisans de l'indulgence ; aussi, à en croire S. Augustin, certains intransigeants l'avaient supprimée du texte évangélique [4]. Les conciles du IVe siècle nous permettent de voir que, dans la pratique, c'est l'indulgence qui l'emporte. Sans doute, les pénitences imposées aux coupables sont très longues ; on les exclut de l'Église et ils n'y rentrent que lentement, après avoir donné des preuves certaines de leur repentir ; mais ils y rentrent et, s'ils se trouvent en danger de mort avant la fin de leur épreuve, ils sont admis à la communion *in extremis*. L'Église d'alors a définitivement pris contact avec l'humaine faiblesse et elle a su transiger avec la chair, sachant que celle-ci se révolterait irrémédiablement si on lui imposait des contraintes trop pénibles et trop absolues [5]. Elle s'efforce seulement de limiter son indulgence, de demeurer impitoyable aux récidivistes [6] et de garder la pureté de son clergé [7].

V. — Quand les obligations chrétiennes se seront adoucies dans un monde tout chrétien, que le conflit ne sera plus chronique entre la foi et le siècle, il se constituera une famille chrétienne dans

1. *De pudic.*, 1.
2. Math., V, 27 ; Lact., *Inst. div.*, VI, 23, 24.
3. Cypr., *Ep.*, LV, 21.
4. August., *De conjug. adult.*, II, 6, 6.
5. *Conc. Eliber.*, can. IX ; LXVII ; LXVIII ; LXXVIII ; *Conc. Arelat.*, can. X ; *Conc. Ancyr.*, can. XX.
6. *Conc. Eliber.*, can. VI ; VII ; LXIV.
7. *Conc. Eliber.*, can. XXX ; LXV.

laquelle la discipline humaine et la tendresse d'ici-bas retrouveront leur place naturelle. Le christianisme portait en lui les germes de cette famille dès l'origine et peut-être les devinerait-on chez Tertullien lui-même [1]. La foi en sera le fondement [2]. La doctrine, universellement soutenue dans l'Église, de la supériorité du mari sur la femme, en formera, pour ainsi dire, l'assiette canonique [3], comme, d'ailleurs, le respect des enfants pour leurs père et mère [4]. D'autre part, s'affirme de bonne heure la conception d'une femme chrétienne [5], chaste épouse, mère pudique, simple, fidèle, modeste et silencieuse, attachée à ses devoirs de foyer [6], aimant son mari et chérie de lui [7]. En même temps, se précise cette idée qu'il n'y a point incompatibilité entre les œuvres du Seigneur et les soins de la famille [8]. La haute dignité du père de famille chrétien est déjà proclamée [9]. Bientôt l'Église donnera des conseils pour bien élever les enfants, pour les éduquer chrétiennement, par tous les moyens, y compris les verges [10]. Alors l'Église saura défendre la famille, au besoin de ses foudres [11], mettant même parfois la nécessité de la maintenir au-dessus de la stricte piété selon

1. *Ad uxor.*, passim et not. I, 8; II, 9; *De cultu fem.*, 13.

2. *Apol.*, 39 : ... corpus... de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere : *Ad uxor.*, II, 9.

3. *I. Petri*, III, 1; *Ephes.*, V, 21; VI, 22; *I Cor.*, IX, 3; 7; *Coloss.*, III, 18-25; IV, 1; Clém. Alex., *Strom.*, IV, 8, 63; *Const. Apost.*, III, 9; VI, 29.

4. Math., XV, 3 et s.; *I Thim.*, V, 3 et s.; *Ephes.*, VI, 1; Theoph., *Ad Autol.*, II, 25.

5. *De cultu fem.*, 13 :... caput maritis subiicite, et satis ornatae eritis; manus lanis occupate, pedes domi figite, et plus quam in auro placebunt. Vestite vos serico probitatis, bissyno sanctitatis, purpura judicitiae. Taliter pigmentatae, Deum habebitis amatorem.

6. *I Petri*, III, 1, donne déjà une idée assez nette d'une telle femme et les traits se précisent particulièrement ap. Cyprien (?), *De duod. abus. saec.*, 5 et surtout Clém. Alex., *Pedag.*, III, 10, 49; 11, 58-79; 12, 84; *Strom.*, II, 23, 143; III, 12, 82; III, 18, 108; IV, 20, 125; Ambros., *De Abraham*, I, 5, 42-43; Hieron., *Ep.*, LIX, 6 et surtout *Ep.*, CVII, 9, qui contient le portrait, très connu et peu séduisant, de la vraie femme chrétienne.

7. *II Petri*, III, 7; *Ephes.*, V et VI; *Const. Apost.*, VI, 29. Voy. dans Grég. de Tours, *De gloria confess.*, XLII, la jolie légende du sénateur Hilarius, qui, enterré dans le même tombeau que sa femme, morte avant lui, se ranime et ouvre les bras pour l'embrasser, au moment où on le dépose à côté d'elle; Le Blant, *Sarcoph. de la Gaule*, p. XIV de l'*Introduction*.

8. Clém. Alex., *Strom.*, III, 12, 88 : ἄμφω γὰρ ἅγιαι ἐν κυρίῳ ἡ μὲν ὡς γυνὴ ἡ δὲ ὡς παρθένος. — August., *Ep.*, IV, CCLII, 1 et s., blâme très nettement une femme qui s'est refusée à son mari avant que celui-ci n'ait librement consenti à garder la continence dans le mariage, et a revêtu contre son gré le vêtement des veuves; voy., n. 8 de la p. 286.

9. Clém. Alex., *Strom.*, III, 15, 98 : « A l'homme qui, vivant selon le Verbe, a engendré, élevé, instruit des enfants dans le Seigneur... une récompense est réservée comme à une semence (σπέρματι) d'élection. »

10. *Const. Apost.*, IV, 11.

11. *Conc. Gangr.*, can. XVI, ap. Le Blant, *De quelques principes sociaux*, etc., p. 385, et Mansi, II, p. 1103-1104.

l'Évangile. Le concile de Gangres ne prononce-t-il pas l'anathème à la fois contre quiconque, sous prétexte de piété, abandonne ses parents chrétiens et ne leur rend pas tout l'honneur qu'il leur doit[1], et contre les parents qui abandonnent leurs enfants sous le même prétexte[2]? La préoccupation de la vie éternelle, toujours présente à l'esprit du fidèle, gênera bien un peu le développement purement humain de ces sentiments de famille : les vrais chrétiens auront toujours de la peine à admettre, par exemple, qu'on s'abandonne à la douleur et aux larmes devant la mort d'un proche pour qui s'ouvre la vie véritable[3]; mais, dès que la position du christianisme dans le monde devient normale, la nature reprend en lui ses droits normaux et il ne tarde pas à revivre, dans la famille chrétienne, beaucoup des habitudes de la famille païenne de l'Empire.

En somme, Tertullien, et tous ceux des chrétiens qui pensent comme lui, ruinent la famille surtout parce qu'ils la croient inutile, partant de cette conviction préalable qu'ils assistent aux derniers jours du monde. Ils estiment donc que tous les soins et soucis de la vie de famille n'ont plus de raison d'être, qu'ils ne font que détourner l'homme de Dieu et le distraire de la préoccupation éminente de son salut. Si donc la dernière de ces deux considérations conserve sa valeur, même au cas où la mort du monde est retardée, la première, en revanche, tombe entièrement, car si le siècle doit durer, il n'est pas superflu d'y accomplir encore les œuvres que Dieu même a voulues. Or, dès l'époque de Tertullien, beaucoup de chrétiens ne croyaient plus, comme il le croyait encore, que le dernier jour fût si proche et ils se mariaient et ils avaient des enfants; ils se fondaient sur les propres paroles de l'Apôtre et il fallait bien admettre, sinon qu'ils avaient raison, au moins qu'ils n'avaient pas tort. Le nombre de ces fidèles médiocres ira toujours en augmentant; d'abord et surtout parce que la foi, telle que la conçoit Tertullien et les nécessités qu'il y rattache, ne sont point le fait d'âmes communes et qu'en s'étendant, le christianisme ne rencontra pas que des héros; en second lieu, parce que la simple durée du monde donna tort à la doctrine de Tertullien et

1. *Conc. Gangr.*, can. XVI, ap. Mansi, II, p. 1103-1104.
2. *Conc. Gangr.*, can. XV.
3. Cypr., *Ep. spuriae*, IV, à Turasius, sur la mort de sa fille: le bon évêque — si la lettre est de lui — finit par dire des horreurs, par exemple que la vieillesse de Turasius se trouve soulagée d'un fardeau... Commodien, *Instr.*, II, XXXII, 7, déclare qu'il ne faut point pleurer les enfants, comme le font les païens. August., *Confess.*, IX, 12, 33, avoue que, convaincu que sa mère n'était pas morte, il ne l'a pas pleurée une heure quand il l'a perdue. Hieron., *Ep.*, XXXIX, 5, *Ad Paulam super obitu filiae*, développe un thème analogue: Detestandae sunt istae lacrymae, plenae sacrilegio, incredulitate plenissimae.

diminua nécessairement le nombre de ses adeptes. Il y eut donc toujours des familles chrétiennes, où se fixèrent peu à peu les principes qui servirent à reconstituer la famille après le triomphe de ceux qui croyaient à la vie du monde. Ces principes se précisèrent empiriquement, par une sorte de compromis entre les usages courants et la morale chrétienne. Autrement dit, les fidèles, conservant, en somme, les cadres civils de la famille romaine, en laissèrent tomber tout ce qui touchait à l'idolâtrie, toutes les pratiques et tous les vices que blâmait leur loi. Les adversaires de la vie de famille, Tertullien lui-même, contribuèrent, sans le vouloir, à fonder la famille chrétienne, en ce sens qu'ils se prononcèrent nettement sur tout ce qu'ils jugeaient condamnable dans la famille romaine et en vinrent à exprimer, sur la véritable morale familiale, des opinions qui ne demandaient qu'à devenir des préceptes. Imbus qu'ils étaient du droit romain, ils n'en ont point rejeté les principes, non seulement parce qu'ils n'ont pas jugé à propos de s'occuper d'eux directement, mais encore parce qu'ils n'étaient pas, en la matière, foncièrement anti-chrétiens. C'est donc la pratique qui a préparé le compromis que l'État a consacré et légalisé, quand il a été chrétien à son tour. Si Tertullien pouvait, un instant, déposer ses préoccupations ordinaires et s'il condescendait à fonder théoriquement la famille chrétienne, il est probable qu'il nous la décrirait à peu près telle qu'elle s'est en effet constituée ; mais un Romain, qui devait s'en tenir aux idées que Tertullien exprimait réellement, et non à celles qu'il aurait exprimées s'il avait pu se persuader que son point de départ était erroné, les jugeait éminemment subversives, parce qu'elles n'allaient à rien moins qu'à arrêter la vie.

CHAPITRE X

LA PROPRIÉTÉ ET LA RICHESSE

I. Le principe et la répartition de la propriété dans l'Empire; la question sociale. — II. Le christianisme primitif et l'inégalité des fortunes. — III. Doctrines de Tertullien sur la propriété et sur la richesse. — IV. Evolution des idées chrétiennes et doctrines de l'Eglise sur le même sujet.

I. — Dans la vieille cité romaine, la propriété était liée en principe à la famille, elle avait, par conséquent, un caractère collectif; c'était certes un collectivisme restreint et foncièrement égoïste, mais d'un égoïsme à plusieurs et qui s'étendait à tous les membres de ce petit tout : la *gens* [1]. Au fur et à mesure que la raison d'être de la *gens* avait été moins comprise, pour être finalement oubliée, les caractères religieux et familiaux de la propriété s'étaient modifiés, et, peu à peu, la distinction essentielle du mien et du tien était devenue le fondement de la propriété, désormais de type individuel. Au-dessus de tous les débris des usages anciens et des croyances disparues, ce caractère individuel de la propriété s'affirme avec force dans l'Empire. La loi n'offre réellement plus d'obstacles au transfert de la propriété d'homme libre à homme libre; l'échange, l'aliénation, le partage sont subordonnés uniquement au désir de chacun, et la propriété se définit par le droit d'user et d'abuser de tout ce qu'on possède. Mais, et c'est la question qui nous intéresse, celui qui ne possède pas n'a aucun droit sur la propriété des autres. Or, dans cette société, comme dans la nôtre, la propriété est mal répartie. Un grand nombre d'hommes n'y ont aucune part, sans qu'il soit possible d'en donner d'autres raisons que le fait lui-même, car c'est bien le fait qui prime toute raison, depuis que la propriété a perdu son fondement religieux.

Il ne s'était jamais produit, dans la société romaine, d'attaques

1. F. de Coulanges, *Cité antique*, pp. 62 et s.

directes contre le principe de la propriété individuelle; je veux dire que jamais, à ma connaissance, le principe de la propriété n'y avait été discuté en lui-même et en dehors de ses applications. On avait plusieurs fois établi; et ce n'était pas difficile, que la propriété était mal répartie et on avait cherché des remèdes divers à cet inconvénient. Les mesures agraires, par exemple, devaient pallier, autant que possible, la grande inégalité des fortunes, mais elles constituaient, en quelque sorte, un remède à côté du mal, puisque, loin de toucher à la propriété privée, qui était mal répartie, elles s'efforçaient seulement de multiplier le nombre des propriétaires, par un partage entre les pauvres de tout ou partie des terres publiques. On avait vu aussi s'affirmer une sorte de socialisme spoliateur, plus violent que bien fondé, au cours des grandes crises de la fin de la République; les cités grecques avaient déjà donné des exemples de ces excès [1]; mais ces modifications brutales de l'équilibre social n'avaient jamais eu d'autre justification que l'avidité, la passion politique, le désir de poursuivre aussi loin que possible des vengeances privées, et celui de récompenser, aux dépens d'ennemis, des amis ou des serviteurs. Il est trop clair que l'échange violent et involontaire des propriétés privées ne modifiait réellement pas le principe de la propriété; il ne faisait que léser les droits d'un propriétaire, en y substituant arbitrairement ceux d'un autre. Il est toutefois évident que la question du principe de la propriété s'était indirectement, mais nécessairement posée. Il suffisait, en effet, d'admettre que la propriété était mal répartie pour être amené à se demander pourquoi. Un esprit bien fait ne peut pas se déclarer satisfait quand il a découvert par quelle suite de circonstances la propriété en est venue à être mal répartie, et il se demande si le fait d'attacher la propriété à une personne, à l'exclusion de toute autre, est quelque chose de rationnel, de logique et d'humain, et c'est alors le principe de la propriété individuelle qui est mis en discussion. Ce n'est pas par ces voies que nous procédons aujourd'hui : la question du principe de la propriété individuelle et celle de sa répartition présente, constituent, pour nous, deux problèmes différents, liés sans aucun doute, mais que nous pouvons cependant envisager l'un sans l'autre. Quand même la propriété serait présentement répartie d'une manière plus équitable, la solution collectiviste de la question sociale pourrait perdre des partisans, mais elle subsisterait toujours en elle-même ; ce qui revient à dire que nous en sommes venus à isoler les principes et à les discuter en dehors des faits. La

1. Polybe, XV, 21 ; F. de Coulanges, *Cité ant.*, pp. 410 et s.

société romaine n'en était pas là et le problème du principe de la propriété y était encore inséparable de celui de la répartition de la richesse. Dans cette société, la richesse était répartie d'une manière très inégale entre les hommes; la propriété était toute aux mains d'un petit nombre d'entre eux, à l'exclusion des autres, et cette inégalité créait un abîme entre ceux qui possédaient avec excès et ceux qui n'avaient rien. L'écart n'était adouci par aucune transition, puisqu'il n'existait plus, à proprement parler, de classe moyenne et qu'en dehors des riches, il n'y avait guère que les pauvres. Si nette était la séparation entre eux que le droit finissait par la consacrer, et que la distinction bien connue entre les *honestiores* et les *humiliores* était, en quelque sorte, la légalisation de l'inégalité des fortunes. Donc, en partant simplement de l'inégalité dans la répartition de la richesse, on y pouvait chercher un remède et on en venait ainsi à toucher, plus ou moins, au principe fondamental de la propriété, lequel, s'il ne justifiait pas l'inégalité, du moins la garantissait. Que les uns fussent satisfaits d'être riches et les autres mécontents d'être pauvres, que les premiers désirassent garder leur fortune et les seconds la leur prendre en tout ou partie, cela est naturel; mais, s'il y a déjà un abîme entre le mécontentement, l'envie et la revendication, il y en a un autre entre celle-ci et une théorie socialiste. Le grand danger auquel nous sommes exposés, quand nous essayons de retrouver, dans l'histoire ancienne, les questions qui tiennent le premier rang dans la nôtre, c'est de nous laisser duper par des mots et de conclure trop vite de ressemblances apparentes à des identités très fausses. On conçoit encore, cependant, et c'est pour nous une remarque essentielle, qu'il fût possible aux hommes du IIe siècle de s'élever jusqu'à la discussion d'un principe social primordial, en partant, je suppose, d'un principe religieux absolu, susceptible d'être transposé et adapté aux questions purement terrestres. Le christianisme, par exemple, s'offrait également à tous les hommes; il reposait donc sur la conviction préalable de leur égalité devant le Christ et il proclamait la communauté des biens spirituels. On conçoit qu'il ait pu faire un pas de plus et qu'il ait également proclamé l'égalité naturelle, en même temps que la communauté des biens temporels.

Avant que d'essayer de voir si Tertullien est allé jusque là, il nous faut examiner : 1° si les païens avaient été assez frappés de l'inégalité de la répartition de la richesse pour remonter au principe de cette répartition et chercher un remède radical à son injustice; 2° si les chrétiens avaient jamais, avant Tertullien, suivi jusqu'à ses extrêmes conséquences logiques et humaines, le prin-

cipe premier de l'égalité, sur lequel se fondait leur religion. Il nous est malaisé, d'ailleurs, d'élucider ces questions, car les documents que nous possédons pour le faire sont rares et douteux. Comme il est naturel, ce sont surtout des réflexions de philosophes et il est quelquefois difficile de faire le départ entre le degré de fantaisie, le caractère personnel de ces opinions et la réalité du mécontentement, la généralité et la profondeur de la revendication qu'elles peuvent exprimer. Il y a bien aussi, pour nous éclairer, quelques incidents rapportés par les historiens; mais je répète qu'un mouvement tumultuaire violent, une sorte de réflexe de la misère, ne saurait être considéré comme un mouvement socialiste et comme la preuve qu'une question sociale est réellement posée. Je prends un exemple : Philostrate nous raconte qu'un jour, à Aspende, en Pamphilie, une famine survint parce que quelques riches avaient jugé à propos de faire une spéculation sur les grains; ils avaient accaparé tout ce qu'il s'en trouvait dans le pays, et ils en faisaient commerce au dehors; le peuple affamé se leva contre le gouverneur, qu'il rendait responsable de ses maux et il allait lui faire un mauvais parti quand Apollonius de Thyane parut et apaisa la sédition [1]. Ce n'est pas là un mouvement socialiste; c'est la protestation violente d'estomacs vides. Je sais bien qu'il y a de cela au fond des querelles sociales, mais il y a aussi autre chose, que Philostrate ne voit pas, ou ne montre pas, dans la sédition d'Aspende. Il ne serait pas difficile de trouver d'autres faits du même genre, antérieurement à Tertullien [2]. Il ne serait pas non plus difficile de relever, dans les écrits des philosophes, des réflexions qui sont la directe condamnation de la société romaine, de son régime de propriété et de son inégale répartition des richesses; mais elles ont un caractère à la fois personnel, spéculatif et moral, qui les place hors du domaine de la pratique. Voyez, par exemple, les opinions exprimées par Sénèque dans ses *Controverses;* il n'est pas tendre pour la richesse; elle est, à ses yeux, fragile et instable; elle ruine l'honnêteté et la piété, elle fait les mauvais pères et les mauvais fils, elle pousse les hommes les uns contre les autres, alors qu'ils sont, en réalité, d'une même famille et d'un même sang. C'est fort bien, mais à quelle solution s'arrête le philosophe? A aucune; il exprime des regrets peut-être sincères et il constate des faits fâcheux; pas davantage; et, sans doute, ne verrait-il au mal social d'autre remède que celui qu'Apollonius enferme dans cette prière : « Je demande

1. *Philostr., Apoll.*, I, 15.
2. Polybe, XV, 21 : « Dans toute guerre civile, il s'agit de déplacer les fortunes. » — F. de Coul., *Cité ant.*, p. 410, en donne de nombreux exemples.
3. Sen., *Controv.*, II, 9, *pass.*; Havet, *Le Christ.*, II, p. 232.

aux dieux la pauvreté pour les sages et la richesse pour les autres, à condition qu'elle soit honnêtement acquise » [1]. Ce n'est pas compromettant. Cependant, il est un homme qui, dans ses nombreux ouvrages, est revenu sur ces questions, que nous nommons sociales, avec une remarquable insistance ; c'est Lucien, et peut-être est-il possible de tirer de son œuvre des conclusions précises. Sans doute Lucien est un railleur, et la plaisanterie montre toujours le bout de l'oreille jusque dans les endroits les plus graves de ses écrits ; il reste seulement à savoir si la plaisanterie ne vient pas quelquefois pour faire passer le reste. Il ne faut pas oublier, en effet, que les œuvres de Lucien, même celles qui furent l'objet de lectures publiques, n'étaient pas destinées au petit peuple. Si donc, à quelque moment, Lucien présente des arguments sérieux à son public de privilégiés de la fortune, s'il pose vraiment des questions, nous en pourrons peut-être conclure qu'il ne les a pas inventées et que vraiment elles existaient de son temps, car il n'aurait pas bénévolement imaginé ces sujets, qui ne pouvaient qu'être peu agréables, à ceux dont il cherchait les applaudissements.

Tout d'abord, Lucien marque, en termes très vigoureux, l'inégalité des hommes devant la richesse, et il en proclame, du même coup, l'injustice. La vie, dit Ménippe [2], c'est comme une procession que règle Tyché, car c'est bien Tyché qui distribue les rôles et les costumes, sans s'occuper des personnes, au hasard, et en ne se souciant que de la variété du spectacle. Il arrive même qu'elle fasse des changements au cours de la cérémonie, mais quand celle-ci est finie, chacun rend son déguisement et alors personne ne diffère plus en rien de son voisin. Tous les hommes sont donc égaux par nature. Malheureusement les rôles de la vie ne sont point distribués au mérite ; ils ne sont pas tous également avantageux, et il se trouve que le rôle du riche soit donné au plus indigne [3]. Il reste bien encore ici-bas le souvenir d'une égalité primitive, d'une abondance qui s'étalait devant tous les hommes comme un repas bien servi, mais qu'est-ce que tout cela maintenant? Contes de poètes! L'âge d'or a pris fin avec le règne de Kronos, et sous le sceptre de son fils, qui règne aujourd'hui, les pauvres, au lieu de l'âge d'or, ne connaissent plus que l'âge de plomb [4]. Encore les malheureux supporteraient-ils leur misère s'ils n'avaient sous les yeux le spectacle scandaleux et irritant d'une

1. Philostr., *Apoll.*, IV, 40... πένεσθαι τοὺς σοφούς, τοὺς δὲ ἄλλους πλουτεῖν μὲν ἀδόλως δέ.
2. *Menippe*, 16.
3. *Saturn.*, 3.
4. *Saturn.*, 20 ; 25.

opulence qui se donne en aveugle. N'est-il pas insupportable de voir un homme se rouler sur la pourpre et vivre dans les délices quand le pauvre ne songe, à toute heure du jour, et même en rêve, qu'au moyen de gagner quatre oboles, pour se faire une maigre soupe [1]? Ce qui est exaspérant surtout, c'est que les riches veulent tant de richesses pour eux seuls; si encore ils en faisaient part à ceux qui n'ont rien et jetaient sur eux quelques gouttes de leur or [2]! Mais ils s'en gardent bien et l'humanité ressemble à un acteur qui arriverait en scène avec un haut cothurne à un pied et rien à l'autre; il boîterait lamentablement; elle boîte, elle aussi, posée qu'elle est sur le cothurne des riches et le pied nu des pauvres [3]. « O maître, s'écrie le prêtre de Kronos, ne veux-tu pas faire cesser tout cela et rétablir l'égalité [4]? » C'est à elle, en effet, qu'il en faut revenir, à l'égalité qui mettrait tous les hommes à la même table, où chacun mangerait à sa guise et à sa faim [5]. Il ne peut être qu'un seul remède à tout le mal humain : remettre les biens en commun et les partager de nouveau d'une manière égale [6]. Kronos en frémit [7]. J'ai laissé volontairement tomber tout le hors-d'œuvre littéraire et plaisant dont Lucien entoure ses idées et qui peut affaiblir non leur sens, mais seulement leur effet sur le lecteur [8]. Il est clair, au moins, que Lucien voit le problème social et qu'il en conçoit, du même coup, une solution rationnelle, sinon pratique. Deux réflexions, qu'il fait en passant et qui sont tout à fait selon le raisonnement populaire, me semblent particulièrement suggestives. Celle-ci : « Si encore, disent les pauvres, ils n'avaient pas plus que nous, nous nous consolerions d'être misérables! » Et cette autre : « Si encore ils nous donnaient quelque chose! » Je ne crois pas que Lucien ait inventé cela et que les *Saturnales* ne soient qu'un simple marivaudage littéraire sur un thème passablement triste; je crois qu'elles sont l'écho de plaintes profondes, de sentiments réellement et sincèrement exprimés, au IIe siècle, par ceux qui n'avaient rien. Peut-être bien ces sentiments sont-ils plus grecs que romains, la sportule étant, sans doute, moins

1. *Saturn.*, 21.
2. *Saturn.*, 11; 21; 22.
3. *Saturn.*, 19.
4. *Saturn.*, 11 : Ἀλλ' οὐδὲ σὺ ὦ δέσποτα, θέλεις παῦσαι ταῦτα καὶ μεταχοσμῆσαι πρὸς τὸ ἰσομοίρον.
5. *Saturn.*, 17.
6. *Saturn.*, 19 : Ἐχρῆν γάρ σε, ὦ ἄριστε Κρόνε, τὸ ἄνισον τοῦτο ἀφελόντα καὶ τὰ ἀγαθὰ ἐς τὸ μέσον ἅπασι καταθέντα ἔπειτα κελεύειν ἑορτάζειν. — *Saturn.*, 31.
7. *Saturn.*, 25 : τί ταῦτα ληρεῖς;
8. D'abord la fiction même des *Saturnales* et les plaisanteries dont elles sont émaillées; par exemple, les vœux et malédictions des pauvres : 22-24; les menaces de Kronos aux riches : 35...

rare à Rome qu'ailleurs et le gouvernement s'y montrant plus large dans les distributions gratuites. Je veux dire que ces sentiments ne sont peut-être pas très généraux dans l'Empire ; ils sont autres évidemment que ceux que nous voyions chez Sénèque il y a un instant. Non seulement la question sociale est posée, mais encore toute sa gravité semble comprise de Lucien. Sans doute, il n'a cru devoir, ou pouvoir, en préciser le sens qu'en le voilant de plaisanteries, mais ceux de ses lecteurs qui l'ont bien voulu ont pu comprendre tout de même, en voyant Kronos conseiller aux riches de songer à la haine des pauvres qui s'accumule et aux embûches qu'elle leur tendra s'ils n'y prennent pas garde [1]. Les misérables, dit le vieux dieu, menacent les riches d'imprécations affreuses, telles que de prier les dieux de détourner d'eux les saucisses et les gâteaux [2] ; mais cette grotesque menace n'est pas, à mon sens, une raillerie des revendications des pauvres ; elle est, dans l'esprit de l'auteur, uniquement destinée, comme les grossièretés de Rabelais, à envelopper « la substantifique moelle ». Je sais que le contraire pourrait être soutenu et que l'impression que j'exprime ici est absolument personnelle, mais elle m'est donnée très précisément par les *Saturnales*, par *Ménippe*, par les *Dialogues des Morts* et par toutes les œuvres où Lucien a occasion de parler des pauvres. Il se peut, d'ailleurs, qu'il cherche dans ce sujet un thème à développements plus riche qu'un autre, mais il me semble tout de même évident qu'il y voit autre chose que des fantaisies et des fictions de rhétorique. Plus même on insistera sur ce fait que Lucien cherche avant tout le succès oratoire, plus on accentuera notre conclusion, à savoir qu'en revenant, avec cette fréquence et cette insistance, sur la question sociale, il n'est que l'écho de préoccupations graves et évidemment assez communes parmi le public dont il recherchait les suffrages. Il va de soi que Lucien n'envisageait pas sérieusement l'éventualité d'un complet remaniement de la richesse, d'une remise en commun de tous les biens et d'un nouveau partage, et c'est donc en présence d'une situation complexe et pratiquement inextricable qu'il se place en réalité. Il plaisante d'abord un peu et, comme pour diminuer la portée théorique de ses remarques premières, il les fait suivre d'autres qui ne sont pas sans justesse, mais sont évidemment d'un autre ordre ; il n'est pas si sot que de l'ignorer [3]. A la plainte des pauvres, il oppose la

1. *Saturn.*, 35.
2. *Saturn.*, 35.
3. Cependant, se fondant sur une de ses remarques, Benoît Malon ne manque pas d'accuser Lucien de « dureté oligarchique et propriétaire » : *Précis de Soc.*, p. 8.

réplique des riches, qui développent, avec un grand luxe de traits plaisants, deux idées qui ne sont pas usées depuis le temps qu'elles servent : Les pauvres sont vraiment bien exigeants, plus on leur donne, plus ils veulent avoir [1]; ils sont aussi bien mal élevés et il faut du courage pour supporter leur grossièreté quand on a la charité de les accueillir [2]. Toute la question est là, disent les riches; le reste ne signifie rien du tout. Le reste, c'est justement l'essentiel et Lucien n'en doute pas ; mais, s'il voit le problème, il n'en voit pas la solution, et il se contente de présenter deux pauvres réflexions qui veulent être des consolations et de proposer des mesures qui sont tout au plus de médiocres palliatifs.

D'abord, dit-il, les pauvres admirent les riches et ils ont tort ; s'ils ne se sentaient pas regardés, ceux-ci ne feraient pas tant d'embarras, attendu que la vanité qu'ils tirent de leur richesse, par l'étalage qu'ils en font, et la considération du badaud qu'ils y gagnent, leur sont aussi agréables que la possession [3]. Les riches, en réalité. ne tiennent sur terre qu'une très petite place par eux-mêmes [4], et si les pauvres ne les flattaient pas, on les verrait bientôt se presser à leur porte pour avoir les spectateurs dont ils ne peuvent se passer [5]. Au reste, les pauvres ont tort d'envier les riches, car, en réalité, la richesse ne donne pas le bonheur ; elle traîne avec elle tout un cortège de tracas et de soucis : la crainte des voleurs, les pertes de diverse nature, les délateurs, les maladies qui naissent de l'abondance, etc. [6]. — Au lieu que la pauvreté et le travail qu'elle exige sont pleins de charmes pour qui sait en jouir : c'est la tranquillité de l'esprit et la santé du corps [7]. La vraie richesse, c'est celle de l'âme, l'autre n'est qu'un leurre, qui ne traîne avec soi que des douleurs [8]. L'homme qui ne possède rien, et qui n'a point les soucis de l'opulence, est plus près que le riche de la vraie richesse, et Lucien proclame, sans se lasser, la supériorité morale du pauvre sur le riche [9]. Plus pratiquement même, le pauvre jouit de la tranquillité que donne l'absence de biens; il n'a rien à craindre de la guerre, des voleurs, ni des délateurs [10]. En réalité, ceux qui

1. *Saturn.*, 36-37.
2. *Saturn.*, 38.
3. *Saturn.*, 29.
4. *Icaroménippe*, 18.
5. *Nigrinus*, 23; *Saturn.*, 29.
6. *Saturn.*, 26-28.
7. *Saturn.*, 28; *Timon*, 36-37.
8. *Epigr.*, 12.
9. *La Traversée*, 24-26; *Timon*, 28-31; *Sur ceux qui sont aux gages des grands*, 41; *Le Cynique*, 15; *Le Coq*, 27.
10. *Le Coq*, 21-23.

n'ont rien sont donc plus heureux que ceux qui possèdent. Les riches, d'ailleurs, sont comme des abeilles qui font du miel qu'elles ne mangent pas [1]; vienne la mort, il faut partir avec la douleur de tout laisser; le pauvre part sans regret [2]. Aussi bien, le vrai sage, quand il possède quelque chose, doit-il s'en détacher, ainsi que fit le philosophe Nigrinus, qui, ayant une terre, à peu de distance de la ville, restait plusieurs années sans l'aller voir et n'osait même pas affirmer qu'elle lui appartînt [3].

En tous cas, la vie est courte; ce n'est qu'un peu de patience à prendre et les pauvres sont sûrs, de retrouver, au moins, l'égalité devant la mort [4]. Lucien s'est même beaucoup amusé à imaginer l'autre monde, comme la contre partie et la consolation de celui-ci [5]. En bas, les riches sont pauvres, ils se lamentent de la perte de leurs biens, et les pauvres les raillent, les appelant à leur tour esclaves et canailles [6]. L'assemblée du peuple des ombres décide de renvoyer sur terre l'âme des riches et de l'enfermer dans le corps d'un âne qu'un pauvre mènera à coups de bâton. Ils passeront ainsi d'âne en âne, jusqu'à ce qu'ils aient expié la richesse qui, durant leur vie, les a poussés à violer toutes les lois et à faire outrage aux misérables [7]. La joie suprême de ceux-ci sera de voir, dans les enfers, les riches illustres recourir, pour gagner leur vie, aux tristes artifices qu'eux-mêmes auront si souvent employés sur terre. Philippe le Macédonien est savetier et Xerxès, mendiant [8]. Fini le privilège, la mort égalise tout [9] et, même pour le pauvre déshonnête et digne de châtiment, le supplice infernal a quelque trêve de temps à autre, tandis que celui du riche est ininterrompu [10].

De ces fantaisies, il ne reste qu'une vérité, qui ne saurait être considérée comme une solution bien sérieuse de la question sociale, puisqu'elle la laisse précisément de côté; c'est celle-ci : la vie est courte; patientez, la mort vous fera tous égaux. Et en attendant la mort? L'intérêt bien entendu des riches leur commande d'être charitables; ils ont besoin des pauvres, qui leur rendent une foule

1. *Epigr.*, 12.
2. C'est le thème que développe Lucien, notamment dans *la Traversée ou le Tyran*, passim, partic., 14; voyez égal.; *Dial. des Morts*, XIV.
3. *Nigrinus*, 26.
4. *Saturn.*, 30.
5. *Dial. des Morts*, I, 1 et 4 : ...λέγε μήτε δακρύειν μήτε οἰμώζειν διηγησάμενος τὴν ἐνθαῦτα ἰσοτιμίαν, καὶ ὅτι ὄψοντα τοὺς ἐκεῖ πλουσίους οὐδὲν ἀμείνους αὐτῶν.
6. *Dial. des Morts*, II, ἀνδράποδα καὶ καθάρματα.
7. *Ménippe*, 20.
8. *Ménippe*, 17.
9. *Dial. des morts*, XV, 2 : Ἰσηγορία δὲ ἀκριβὴς καὶ νεκρὸς ὅμοιος.
10. *Ménippe*, 14.

de petits services, leur font une cour et les admirent [1]. La pauvreté n'est pas bonne conseillère, elle pousse parfois au mal [2] et aux entreprises extrêmes, comme elle conduit aux principes intransigeants [3]. Il serait bien facile aux riches d'éviter tout cela; il leur suffirait de répandre sur les pauvres un peu de leur richesse, pour se les attacher par la reconnaissance. Comment réclamer contre la richesse quand le riche est généreux [4]? Et que donner? Des vêtements hors d'usage, de quoi payer des dettes criardes, une goutte d'or! Lucien va même jusqu'à fixer un chiffre : que les riches donnent le dixième de leur revenu [5]. A ce prix, ils achèteront la jouissance tranquille de leur opulence [6].

Voilà donc le problème posé par un des hommes les plus intelligents du IIe siècle; il est vraisemblable, qu'au moins dans le monde grec, il se posait en effet ainsi : les pauvres sont jaloux et humiliés de l'opulence qu'ils n'ont pas; ils en viennent à la trouver injuste et à dire que l'égalité serait le vrai bien; mais notons qu'il s'agit de l'égalité d'un nouveau partage et non de celle du communisme. Encore n'iraient-ils pas si loin, si les riches savaient s'y prendre, parce qu'en réalité les principes ne viennent que pour justifier rationnellement les récriminations pratiques, et n'en sont pas le point de départ. En définitive, Lucien, au mal social qu'il voit et qu'il affirme, ne trouve que deux remèdes : la résignation, la patience des pauvres dans l'attente de la mort inévitable et égalitaire; l'aumône des riches, toute de prudence et sans véritable charité. Il est possible de saisir, dans les œuvres philosophiques ou littéraires du IIe siècle, divers traits qui complètent ou précisent les renseignements que nous fournit Lucien. Il semble, par exemple, qu'au cours de la période antonine, il se soit développé, chez certains esprits d'élite de la haute société romaine, une sorte de socialisme sentimental, très pitoyable aux misères humaines et qui cherche à les adoucir. Il y a là une charité qui contraste heureusement avec la dureté de cœur que conservent, presque traditionnellement, certaines familles romaines. Pline le Jeune nous est un excellent exemple de ces Romains adoucis et foncièrement bons; c'est lui qui nous donne cet admirable précepte de charité qui ne serait pas déplacé dans l'Évangile : « Ceux que vous savez dans la misère,

1. *Saturn.*, 33.
2. *Le Songe*, 18.
3. *Saturn.*, 31.
4. *Saturn.*, 33-34.
5. *Saturn.*, 14-15.
6. *Saturn.*, 31 : Εἰ γὰρ ταῦτα, φασί, ποιήσετε, μηδὲ ἀμφισβητεῖν ὑμῖν ἔτι τῶν ἀγαθῶν ἐπὶ τοῦ Διός.

réconfortez-les, réchauffez-les, afin qu'ils se sentent comme enveloppés de vous [1]. » L'État lui-même multipliait les institutions charitables [2]. Cependant, certains philosophes, et les plus haut placés par l'esprit et par la doctrine, écartaient *a priori* le problème comme superflu. Toutes choses que les hommes considèrent comme des biens et des maux, leur sont — disaient-ils — distribués au hasard, et, si les bons se trouvent lésés dans le partage, c'est qu'en réalité toutes ces choses-là n'ont en soi aucune valeur morale et qu'elles ne sont ni des biens, ni des maux [3]. Aussi tous les rêves philosophiques de régénération et de réglementation sociale, ceux d'un Platon, par exemple, demeurent des utopies, dans la pratique, et n'ont jamais changé personne; or, ce sont les hommes qu'il faudrait tout d'abord changer [4]. Dans la vie courante, un stoïcien, comme Marc-Aurèle, faisait fléchir la rigueur de cette thèse, puisque c'est au règne de ce prince que remontent beaucoup de mesures charitables officielles et que c'est lui qui signale, sur un ton de blâme, la dureté de cœur de l'aristocratie romaine [5].

Si donc nous essayons de saisir ce qu'il peut y avoir d'impersonnel et de général dans les écrits de Lucien et dans les quelques textes que nous venons de rassembler, il nous est impossible de conclure qu'il existe couramment, au IIe siècle, une vraie pitié pour les pauvres et qu'il existe aussi un socialisme, au sens moderne du mot; c'est-à-dire qu'il y ait, en dehors de toute considération sentimentale, des projets plus ou moins pratiques de refonte de la société; mais, au moins, pouvons-nous affirmer qu'on voit l'injustice sociale et la misère de ceux qui n'ont rien, qu'il y a au moins un désir de charité et que les esprits, comme la société, sont préparés au socialisme.

II. — Or, Lucien considère les chrétiens de son temps comme une secte communiste [6]; est-ce donc que le christianisme serait arrivé à préciser, à amplifier les questions posées, d'une manière

1. Pline, *Ep.*, IX, 30 : Primum est autem suo esse contentum : deinde quos praecipue scias indigere, sustentantem foventemque, orbe quodam societatis ambire.....

2. Duruy, *Hist. des Rom.*, V, p. 161 s. et notes; Renan, *Apôtres*, p. 323 et s.; *M. Aur.*, 20 et s. et plus bas le chapitre de cette *Étude* consacré à *la morale*.

3. M. Aur., *Pensées*, II, 11 : οὔτ' ἄρ' ἀγαθά, οὔτε κακά ἐστι. Censorinus, *De die nat.*, 1, 2, pense que la richesse n'est en soi ni un bien, ni un mal; elle tient le milieu entre les deux : .... sed τῶν μέσων hoc est bonorum malorumque media censeri.

4. M. Aur., IX, 29.

5. M. Aur., I, 11 : Παρὰ Φρόντωνος, τὸ ἐπιστῆσαι... ὅτι ὡς ἐπίπαν οἱ καλούμενοι οὗτοι παρ' ἡμῖν εὐπατρίδαι ἀστοργότεροι πῶς εἰσι. — Renan, *M. Aur.*, 20 et s.

6. *Peregrinus*, 13.

plus ou moins claire et plus ou moins consciente, dans la société païenne ? Le christianisme serait-il dès lors socialiste ? On l'a parfois cru et, de nos jours, nous avons vu naître un socialisme chrétien ; on a essayé d'établir que les chrétiens n'avaient, pour être socialistes, qu'à revenir aux fondements et aux pratiques premières de leur religion [1]. On a affirmé que tout ce qui a été fait « pour adoucir le sort des indigents et pour relever les humbles est conforme aux enseignements du Christ », de sorte qu'en définitive le socialisme *procède évidemment de l'inspiration chrétienne* [2]. Tolstoï et de Laveleye, quoique se plaçant à des points de vue très différents, voient dans une intelligence convenable et une adaptation éclairée des maximes évangéliques, la vraie solution de toutes les questions sociales [3].

A la base du christianisme primitif, il y avait l'Ancien Testament, la Loi et la pratique juive, qui, l'une et l'autre, ont une remarquable tendance à donner aux questions sociales le pas sur les questions politiques [4]. Certes, les prophètes ne sont pas tendres aux riches, et l'injustice de la répartition terrestre des biens et des charges n'a point de juges plus sévères [5]. Chaque fois qu'il est question, dans le Livre, du grand jour messianique, il est dit qu'il sera accompagné de l'établissement de la véritable justice, égale pour tous, douce surtout aux faibles et aux petits [6] ; ce sera l'heure bénie où chacun habitera sous sa vigne et sous son figuier [7]. Mais cette aspiration vers la justice, ce rêve d'équité qui est au fond de toute vraie religion, ce n'est que de la morale, de la morale sociale si l'on veut, mais pas du socialisme ; elle n'attaque pas le principe de la propriété, au contraire, puisqu'elle voudrait que tout le monde fût propriétaire [8]. L'Évangile a-t-il établi des principes

1. Telle est, par exemple, la thèse soutenue dans un livre récent : Umberto Benigni, *L'economia sociale cristiana avanti Constantino*. Genova, 1897, in-12. L'auteur essaie de prouver que toute la doctrine sociale qu'il voit dans l'Encyclique de Léon XIII, *De conditione opificum*, est déjà dans le Nouveau Testament et dans les écrits des Pères ; il découvre même, dans ces vieux textes, beaucoup de choses que d'autres ont plus de peine à y voir, comme l'affirmation du droit de propriété, l'autorisation du prêt à intérêt, etc.

2. De Laveleye, *Le Socialisme contemporain*, éd. de 1894, pp. 137-138.

3. Tolstoï, not. *Le salut est en vous* et de Laveleye, *L'État et l'individu ou Darwinisme social et christianisme*, en append. au *Social. contemp.*, éd. de 1894, pp. 399 et s. ; *Social. contemp.*, p. XIII et p. 123.

4. Renan, *Apôtres*, p. 130 ; *Antechrist*, p. 535.

5. Job, XXIV, 1 et s.

6. Isaïe, LXI, 8 ; LXII, 9 : LXV, 19 et s, et surtout, III, 13 et s.

7. Michée, IV, 4.

8. C'est bien encore l'impression qui ressort de la prédication de Saint Jean-Baptiste, si nous en croyons Luc, III, 10, 15. Le Baptiste n'a pas de théorie, il n'a même pas de précepte absolu : que celui qui a deux habits en donne un à celui qui n'en a pas ; que celui qui a de quoi manger partage avec celui qui

nouveaux relativement à la propriété et à la richesse? On pourrait le croire au premier abord, comme il semble que le christianisme primitif, en se conformant à la Loi nouvelle, ait été le modèle d'une société nouvelle.

Il ne faut pas oublier que la première Église chrétienne se trouva dans des conditions sociales assez particulières. Elle était composée de très petites gens, pauvres, Juifs pour la plupart, vivant, de ce fait, à l'écart du genre humain, et méprisés de lui. En même temps, elle était tout entière tournée vers l'autre vie et immobilisée dans l'attente de la fin imminente du monde. C'est cette position de la communauté chrétienne primitive qui a déterminé, pour ainsi dire, la doctrine sociale de l'Évangile, qui a donné à cette première Église ses caractères sociaux originaux et a, du même coup, fondé la doctrine officielle du christianisme sur la propriété et la richesse.

Ces petites gens et ces Juifs en vinrent tout naturellement, suivant leurs instincts propres et l'inspiration de l'ancienne Loi, à détester les riches qui les humiliaient; ils s'arrêtèrent sans peine, eux les élus, à cette idée que les riches ne sont pas aimés de Dieu, qu'ils ont sur terre toute leur part des biens du Seigneur et qu'ils n'auront rien ailleurs [1]. Vivant dans l'attente anxieuse de la fin du monde, ils se détachèrent très aisément des richesses périssables, qu'il faut laisser ici-bas [2], et ils mirent en commun leurs petites ressources, afin de subsister, sans trop de soucis, jusqu'au jour suprême [3]. Il se créa même une véritable administration des biens de la communauté, afin que chacun eût régulièrement sa part; les diacres furent institués pour y veiller, à la suite de quelques abus [4]. De la sorte, tout ce petit monde chrétien de la première heure vécut tant bien que mal [5]. Il n'y a pas, en tout cela, l'ombre d'un

n'a rien; que les publicains n'exigent pas plus qu'il ne leur est dû; que les soldats se contentent de leur solde... Il n'y a rien là que des préceptes de charité et pourtant le mouvement du Baptiste est d'esprit très populaire; il se développe parmi de petites gens et il a certainement une grande influence sur Saint Luc, le plus absolu, le plus socialiste d'apparence des Évangélistes.

1. Ces sentiments sont exprimés avec une extrême violence dans l'*Épitre de Jacques* (not. V, 1-6), laquelle est comme le manifeste de l'Église primitive de Jérusalem.

2. Remarquez que Jacques, malgré sa haine des riches, ne songe à aucune modification de l'état de choses d'ici-bas; V, 6 : « Prenez donc patience, mes frères, jusqu'à l'arrivée du Seigneur. » — V, 10 : « Prenez pour exemple de la souffrance et de la patience, les prophètes qui ont parlé au nom du Seigneur. »

3. *Actes ap.*, II, 44 et s.; IV, 34 et s.; Renan, *Apôtres*, p. 114.

4. *Actes ap.*, VI, 1 et s.

5. *Actes ap.*, IV, 34, remarque qu'il n'y a pas d'indigents parmi les premiers chrétiens, parce que tous ceux qui possèdent des terres ou des maisons les

principe. Ce communisme n'est pas même strictement d'obligation [1]; il n'est qu'un artifice pratique d'hommes détachés d'ici-bas et très pauvres; il n'est possible qu'avec une petite société de contemplatifs, très restreinte en nombre. De fait, dès la seconde heure, dès Saint Paul, le communisme tend à faire place au travail personnel et à la collecte [2]; il n'a donc duré que quelques années et dans la petite communauté de Jérusalem [3]. Il ne semble pas qu'il ait soulevé la moindre protestation parmi ceux qui n'étaient pas chrétiens, et voyaient faire les premiers fidèles, ce qui prouve bien que les habitants de Jérusalem n'y ont vu que ce qu'il faut y voir, c'est-à-dire, tout au plus, l'application édifiante et utilitaire de préceptes de charité fraternelle [4]. Au fur et à mesure que l'Église se développa, l'édification prit le pas sur l'utilité. Tel est, à mon avis, le véritable sens du texte de la *Didaché*, qui, au premier abord, semble proclamer le communisme [5] : « Ne te détourne pas de celui qui est dans le besoin; mets toutes choses en commun avec ton frère et ne dis pas que tu as quelque chose en propre. Car, si vous avez la communauté des biens immortels, à plus forte raison devez-vous avoir celle des biens mortels. » Ce n'est point là le communisme humain, car la *Didaché* ne s'occupe pas du siècle; c'est l'affirmation de la charité, de la solidarité chrétienne, fondée à la fois sur l'aumône, considérée comme bonne œuvre, et sur le détachement des biens d'ici-bas, qui s'effacent devant les biens d'en haut. Toutefois, il faut convenir que le Nouveau Testament renfermait quelques formules graves et inquiétantes, en ce qu'elles pouvaient être détour-

vendent et en apportent le prix aux pieds des Apôtres, afin qu'ils le distribuent à chacun selon ses besoins.

1. C'est ce qui ressort clairement de l'anecdote d'Ananias et de Saphira, rapportée aux *Actes ap.*, V, 1-11. Cet Ananias a vendu son bien, mais il en a gardé par devers lui une partie du prix, tout en feignant de le déposer tout entier aux pieds des Apôtres. Saint Pierre lui reproche non d'avoir gardé quelque chose, mais d'avoir menti à Dieu même, en disant qu'il ne gardait rien; l'Apôtre affirme qu'il avait parfaitement le droit de ne pas vendre sa propriété et qu'il avait de même celui d'en conserver tout le prix.

2. Voy. *Actes ap.*, XI, 27. Dans l'Église d'Antioche, à l'annonce d'une famine, les frères se cotisent et chacun donne selon ses moyens (τῶν δὲ μαθητῶν καθὼς εὐπορεῖτό τις), afin d'envoyer un secours à Jérusalem. Il n'y a donc pas communisme dans cette Église, dès l'âge apostolique. Voy. de même les instructions précises de Saint Paul sur la collecte : *I Cor.*, XVI, 1-4.

3. Renan, *Apôtres*, p. 147, p. 197 et s., dit que cette communauté ne dure que trois ou quatre ans. Dispersée vers 37, elle se reconstitue peu après, mais sa rigueur communiste est dès lors très affaiblie. Remarquez d'ailleurs que les *Actes des Apôtres* parlent de tout cela au passé : *Actes ap.*, IV, 34 et s.; II, 44 et s.

4. *Actes ap.*, II, 45 et s., nous montrent ces premiers chrétiens mettant leurs biens en commun, prenant leurs repas ensemble, louant Dieu et jouissant de la faveur publique : αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν.

5. *Didaché*, IV, 8. Ce texte est de la fin du premier, ou, tout au plus, de la fin du second siècle : Batifol; *L. G.*, p. 71-72; Harnack, *G. A. C. L.*, I, p. 86; II, p. 428.

nées de leur sens véritable [1], si seulement on les prenait au pied de la lettre, ou si on essayait de les interpréter logiquement. Il est donc naturel que les païens aient pu en être émus [2], et qu'il se soit trouvé des chrétiens pour les entendre dans un sens social. Alors que la plupart ne voient en elles, comme dans la pratique des premiers chrétiens, qu'une obligation de charité et un bel exemple de foi [3], d'autres y cherchent des préceptes sociaux et même un modèle de société. Tels sont ces hérétiques dont nous parle Saint Augustin [4]; tels sont surtout les Carpocratiens [5]. A la base de toutes

1. Voy., par exemple, *I Cor.*, IX, 9 et s. (p. 204 de Reuss) : « Il est écrit dans la loi de Moïse : Tu ne muselleras pas le bœuf qui foule le blé. Est-ce que Dieu s'occupe des bœufs; ou bien parle-t-il exclusivement en vue de nous? Oui, c'est en vue de nous que cela a été écrit, savoir que celui qui laboure la terre et celui qui bat le blé doivent le faire avec l'espérance d'y avoir part. » Isolé, ce texte a une portée sociale incontestable; replacé dans le développement dont il fait partie (IX, 7 et s.), il est simplement destiné à établir que les Apôtres, qui sèment la bonne parole, ont droit à être matériellement entretenus par les fidèles; rien de plus. Le sermon sur la Montagne — selon la version de Saint Luc — n'a, en réalité, qu'une portée morale et Saint Augustin est tout à fait selon l'esprit du vrai christianisme quand, en rapprochant ce texte de Saint Luc de celui de Saint Mathieu sur le même sujet, il conclut à leur identité, malgré les nuances bien connues : *De consensu Evangelist.*, I, XIX, 43 et 44; *De Sermone domini in monte*, I, 1, 3.

2. C'est ce qui se voit chez Celse : Orig., *C. Celse*, VII, 18. Je relève dans les *Acta SS. Phileae et Philoromi*, II (Ruinart), un détail assez curieux à ce sujet; voici le texte : Culcianus (Praeses) dixit : Si scirem te indigere et sic in hanc amentiam venisse, non tibi parcerem. Sed quia multa substantiam habes, ita ut non solum te, sed prope cunctam provinciam alere possis; ideo parco tibi et suadeo te immolare. Il faut comprendre, je crois, que, dans la pensée du *praeses*, beaucoup d'hommes ne viennent au christianisme que parce qu'ils sont pauvres. Pourquoi? Pour se faire nourrir? On peut admettre cette raison, mais je la crois peu vraisemblable parce qu'elle suppose une préoccupation qui doit laisser le *praeses* indifférent et qu'il ne saurait, en tous cas, faire un crime à personne de chercher à ne pas mourir de faim. J'expliquerais plus volontiers la pensée du juge de la manière suivante : beaucoup de pauvres viennent au christianisme, parce que c'est une religion faite pour eux et qui flatte leurs revendications; je verrais donc là comme une confirmation de l'impression de Celse sur le danger social de la prédication chrétienne. Je ne pense pas qu'il y faille chercher simplement la distinction connue entre *honestior* et *humilior*; les mots *et sic in hanc amentiam venisse*, ajoutent évidemment la qualité chrétienne à celle d'*humilior* et changent son caractère.

3. Cette idée est particulièrement mise en lumière par Saint Cyprien, qui oppose volontiers l'exemple du désintéressement et de l'ardeur de foi des premiers chrétiens, à la tiédeur et aux appétits matériels des chrétiens de son temps; il admire leur prudence qui fuyait le danger des richesses; il y cherche un encouragement pour la charité et l'aumône; mais il n'attribue à leur façon de faire aucune portée sociale; il ne préconise même pas l'imitation complète de leurs usages, encore qu'il les ait, lui, intégralement suivis. Voy. particulièrement *De opere et eleem.*, 15; *De cathol. eccles. unit.*, 26; *De lapsis*, 35.

4. August., *De haeres.*, XL : *Apostolici*, qui se isto nomine arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non reciperent utentes coniugibus et res proprias possidentes : quales habet catholica et monachos et clericos plurimos; *De haeres.*, LIII, relève les mêmes traits chez les disciples d'Aerius.

5. Clém. Alex., *Strom.*, III, 2.

choses, selon eux, Dieu a placé l'égalité et la communauté de la création tout entière; les animaux, dans leur simplicité, nous le prouvent bien, puisqu'en effet ils ne connaissent pas cette distinction du mien et du tien que les hommes ont introduite chez eux, en violation de la communauté divine. Celle-ci établissait, pour tous, égale jouissance de la terre, des richesses et des femmes, attendu que Dieu a fait la vigne et le blé aussi bien pour le passereau que pour le voleur. « Ainsi, Dieu, ayant fait toutes choses communes pour les hommes et ayant mis le sexe féminin en présence du sexe masculin pour un usage commun et ayant uni de même tous les êtres, a bien montré que toute justice était dans la communauté des biens et dans l'égalité [1]. » Aussi tout ce qui contrarie cette justice fondamentale, tout ce qui prétend soumettre la communauté à la propriété individuelle et supprimer le fécond désir du bien d'autrui est simplement ridicule [2]. Les Carpocratiens, et d'autres encore, qui pensaient comme eux, se disaient chrétiens et ils fondaient leurs doctrines sur l'Évangile [3]; nous avons au moins un exemple caractéristique de leurs interprétations : dans le précepte « donnez à qui vous demande », ils voyaient, par exemple, l'obligation pour une femme, de se donner à qui la réclamait [4], et on nous rapporte qu'une vierge chrétienne, sollicitée dans ce sens et ne comprenant qu'à moitié ce que voulait le solliciteur, le renvoya candidement à ses parents, pour causer mariage [5]. Sans doute, un orthodoxe ne manque pas de textes pour établir que de telles interprétations ne sont pas selon l'esprit du christianisme, que la communauté des femmes cache mal l'aspiration à la communauté du libertinage [6] et que l'obligation de secourir les frères dans le besoin n'implique pas le communisme [7]. Cependant, il est hors de doute qu'on peut trouver dans l'Écriture des préceptes capables d'engendrer une révolution sociale, si on la lit dans l'esprit que j'indiquais plus haut; et, en fait, chaque fois que les hommes sont

1. *Strom.*, III, 2, 8 : Κοινῇ τοίνυν ὁ θεὸς ἅπαντα ἀνθρώπῳ ποιήσας καὶ τὸ θῆλυ τῷ ἄρρενι κοινῇ συναγαγὼν καὶ πάνθ' ὁμοίως τὰ ζῷα κολλήσας τὴν δικαιοσύνην ἐνέφηνεν κοινωνίαν μετ' ἰσότητος.

2. *Strom.*, III, 2, 9... ὡς γελοῖον εἰρηκότος... ἰδιότητα τὴν κοινωνίαν ἀναγκάζων.

3. Parfois même sur l'Ancien Testament; Clém. Alex., *Strom.*, III, 18, 105, nous signale, parmi les textes employés par les hérétiques, *Prov.*, I, 14 : « Mets ton héritage au milieu de nous, n'ayons qu'une ceinture et qu'une bourse. »

4. Clém. Alex., *Strom.*, III, 6, 54.

5. Clém. Alex, *loc. cit.*

6. Voy., par exemple, la série de citations de Saint Paul avancée par Clément d'Alexandrie dans *Strom.*, III, 18, 109; par Lactance, *Inst. div.*, III, 22, 7 et s.; Hieron., *Ep.*, LXIX, 3, *Ad Oceanum*; August., *De haeres.*, V et *De bono conjug.*, XVIII, 21.

7. Clém. Alex., *Strom.*, III, 6, 54; 55, 56.

revenus à elle dans cet esprit, le socialisme est né en eux sous une forme quelconque. Vaudois et Frères du libre esprit, au Moyen Age [1], travailleurs anglais du XIVe siècle [2], paysans allemands du XVIe, ou niveleurs du XVIIe, tous ont pu trouver dans la Bible la justification et la formule première de leurs revendications. Mais ils y ont trouvé ce qui n'y était vraiment pas; ce n'est qu'en élargissant le sens de quelques formules, c'est-à-dire en les faussant, qu'ils ont pu s'en autoriser pour essayer de modifier la société terrestre. Ce faisant, ils ont été hérétiques; l'Église n'a jamais hésité à le proclamer, et, non seulement l'Église, qui, devenue vite puissance privilégiée dans ce monde, a pu avoir intérêt à y soutenir les privilèges, mais la saine tradition chrétienne, qui a toujours su maintenir la distinction entre les obligations religieuses de sa loi et les principes sociaux. La petite société ébionite de Jérusalem, déjà ébranlée par Saint Paul, fut vite reléguée au second plan et, bientôt rejetée de l'orthodoxie, fut considérée comme le premier foyer d'hérésie qui ait lui dans la foi. Le communisme primitif devint d'ailleurs inacceptable lorsqu'il entra dans l'Église des riches, qui voulaient bien être chrétiens, mais se refusaient à faire l'abandon de leur richesse [3].

1. Pastor, *Hist. des papes*, I, p. 159 et s. de la trad. française et Schmidt, *Hist. de l'Église au moyen âge*, p. 215 et s.

2. André Réville, *Le soulèvement des travailleurs d'Anglet. en 1381*, p. LI.

3. Cette question est rendue pour nous très obscure par l'absence de textes précis et directs, surtout par le manque de chiffres. Il y eut, de très bonne heure, dans l'Église, des riches, au moins des hommes aisés; j'en vois une preuve dans l'existence même des catacombes : elles ont certainement coûté très cher à construire et à orner; la collecte de petites gens n'aurait assurément pas couvert les frais. Il suffisait, il est vrai, d'un petit nombre de donateurs riches et généreux. C'est justement ce nombre qui nous échappe : il me semble tout de même évident qu'il y eut des chrétiens riches dès le Ier siècle. Il est toutefois remarquable que Tertullien (*Ad uxor.*, II, 8), que M. Félix (*Octav.*, 36) et que même encore Saint Jérôme (*Prol., lib. III, Comment. in epist. ad Galat.*) répètent que l'Église enferme peu de riches dans son sein. Il est trop clair qu'en valeur absolue, ce n'est plus vrai à l'époque de Saint Jérôme. Les Pères expriment trop souvent la crainte de voir les chrétiens s'attacher trop à la richesse (Cyprien, *de Lapsis*, 10 et 11), pour ne s'adresser jamais qu'à des pauvres. D'ailleurs, les textes ne manquent pas qui affirment la présence de riches dans l'Église bien avant Saint Jérôme (Eus., *H. E.*, VII, 16; VIII, 9, 6 et s.; VIII, 11, 2). Au reste, le texte de Saint Jérôme me paraît porter en lui-même son explication : Ecclesia de vili plebecula congregata est, signifie que le gros de l'Église est composé de pauvres gens dont le nombre noie les riches et ne veut point dire qu'il n'y ait point de riches en elle. Tel est également, selon toute vraisemblance, le sens de l'*Ad uxorem* et de l'*Octavius*. — Les Pères se sont demandé pourquoi les riches ne venaient pas en plus grand nombre et plus vite à la foi; Saint Cyprien, *Ad Donat.*, 3 et 4, nous en donne la raison : c'est que la foi exige des renoncements qui coûtent à l'heureux du monde et le font hésiter. C'est également ce qu'entend Lactance quand il dit, *Inst. div.*, VI, 1, 18 : eo fit ut pauperes et humiles credant facilius quam divites; ils sont mieux

En définitive, de Saint Paul à Tertullien, l'Église a très clairement précisé l'interprétation qu'il convenait de donner à la fois aux maximes évangéliques et à l'application qu'en avait faite la première communauté chrétienne. Un certain nombre d'idées, qui ne varieront guère et qui déterminent pour ainsi dire la position sociale du christianisme, s'affirment déjà en elle :

1° Le principe de la propriété individuelle n'est pas contesté; seulement le fidèle qui possède a l'obligation morale de ne pas donner à son privilège un caractère trop absolu, de songer que tout est à Dieu et que tout passe. L'Église y songe d'ailleurs pour lui, et elle considère toujours qu'elle-même, et tous les frères en Christ, ont, sur les biens de la terre, un droit d'usufruit presque égal à celui de leurs véritables propriétaires [1]. Mais, et cela est essentiel, la législation humaine en la matière n'est pas attaquée et la mise à la disposition des frères des biens terrestres demeure toujours une

détachés des biens de ce monde, dont la jouissance rend la vertu amère (VIII, 1, 20) : Virtutis autem via non capit magna onera gestantes. Il est d'ailleurs vraisemblable que la noblesse fit longtemps et volontairement une grande opposition au christianisme : Le Blant, *Actes des Mart.*, Sect., II, § 97, p. 238, s. et notes. — Il ne s'ensuit nullement qu'il n'y ait eu ni riches ni nobles parmi les fidèles des premiers siècles ; à de nombreuses reprises, les textes nous en signalent. Il semble bien que, dès l'abord, le christianisme ait touché aux classes supérieures, que Saint Paul, au moins, ait eu quelques disciples dans la maison de Néron : *Ep. ad Philip.*, IV, 22; Renan, *Antechrist,* p. 11 et ss. et notes, qui donnent une abondante bibliographie; *Antechrist,* p. 134 et s., sur le christianisme supposé d'Acté; Aubé, *Persec. de l'Égl.*, p. 59. La *Passio* de Saint Symphorien I, (Ruinart), nous le présente comme un homme de noble naissance et d'éducation soignée. Dès cette époque, la considération pratique de l'Église pour « les personnes bien » s'affirme : Renan, *Égl. chrét.*, p. 308 et s. — La foi frôle de nouveau la maison impériale sous les Flaviens : Renan, *Évang.*, p. 136, 225, 334; Rossi, *Roma Sott.*, I, p. 188. Cependant, il est peu probable qu'il y ait eu, au milieu de la masse des fidèles d'humble origine, autre chose que de rares exceptions personnelles jusqu'à Commode; Renan, *M. Aur.*, p. 453 et s.; p. 458. Vers le temps de ce prince, la montée sociale du christianisme doit s'accentuer : Renan, *M. Aur.*, p. 287 et n.; et, à l'époque d'Origène, il y a des hommes riches et de grande condition dans l'Église, en même temps que des femmes de haute distinction; *C. Celse,* III, 10 : καὶ πλούσιοι καὶ τινες τῶν ἐν ἀξιώματι, καὶ γύναια τὰ ἁβρὰ καὶ εὐγενῆ, ἀποδέχονται τοὺς ἀπὸ τοῦ λόγου); l'auteur ne prétend pas qu'ils soient encore très nombreux : il y en a dans le nombre de ceux qui viennent à la foi (διὰ τὸ πλῆθος τῶν προσερχομένων τῷ λόγῳ); encore Origène a-t-il l'air de dire qu'ils se décident à peine à croire (νῦν μὲν)... La question demeure obscure; mais il me semble qu'on peut fixer au moins les points suivants : 1°) Pendant les deux premiers siècles, il n'y a eu des riches dans l'Église qu'à l'état d'exceptions : la résistance antonine a retardé la pénétration des hautes classes par la foi; 2°) Il y a eu un notable mouvement d'ascension après les Antonins, même dès Commode et au début du IIIe siècle, parce que le désordre de l'État diminue l'action du gouvernement et favorise les chrétiens. La reprise des vieilles défiances ébionites contre la richesse, surtout la place que la question de la richesse et des riches tient dans les préoccupations de Clément d'Alexandrie, me semblent fonder suffisamment l'opinion que j'avance.

1. Renan, *M. Aur.* p. 602.

simple obligation de fraternité chrétienne, plus théorique que réelle.

2° Il ne faut pas s'attacher à la richesse ; ce serait compromettre le salut, qui ne saurait s'accorder avec les grandes préoccupations terrestres [1], car Dieu et Mammon ne vont pas ensemble [2] et pourtant c'est une entreprise difficile que de se détacher de la richesse [3].

3° Il est peut-être plus prudent d'être pauvre, parce que l'état de pauvreté présente moins de tentations, et éloigne plus naturellement de la terre [4] que l'état d'opulence.

4° Le pauvre qui souffre ici-bas est particulièrement agréable à Dieu, qui aime qu'on lui offre la souffrance, et il est éminent à ses yeux : c'est pourquoi il doit être honoré [5]. Il est certain qu'on imagine plus volontiers le vrai chrétien sous les traits d'un pauvre que sous ceux d'un riche [6].

5° Le riche doit combattre la funeste influence de sa richesse par l'aumône et la charité ; s'il en use ainsi, rien ne s'oppose à son salut [7].

1. Math., VI, 19 et s. — Il y a des nuances dans l'expression de cette idée : il est clair, par exemple, que Saint Luc, tout en se ramenant en définitive à des prescriptions que notre formule embrasse, est l'ennemi de la richesse et qu'il est le plus ébionite des quatre évangélistes : Renan, *Évang.*, p. 275. Il exprime, mieux que personne, la haine de ces petites gens de la première Église pour ceux qui s'attachent aux biens terrestres et servent Satan (XII, 15-21 ; VI, 24-25 ; XVI, 19-25, etc.). Il est très clair (XII, 32-33) qu'il ne s'adresse qu'à la petite communauté chrétienne, arrivée — croit-il — à la veille du grand jour (IV, 6). En définitive, si violente que soit sa haine et sa défiance contre les riches, il ne s'agit toujours, dans ses invectives mêmes, que du mauvais riche et de la difficulté qu'aura le riche à faire son salut éternel : il ne songe pas à une critique, encore moins à une réforme sociale (XII, 14). On peut, en interprétant ses paroles, leur prêter une portée sociale, mais il faut les fausser, en dépassant les limites qu'il leur a consciemment données. Toutefois, il demeure derrière Saint Luc tout une tradition de défiance contre le riche et la richesse (I *Tim.*, VI, 17-19). C'est à elle que se rattache, par exemple, Hermas, *Pastor.*, not. *Simil.*, I et II ; *Simil.*, IX, 20; X, 4; c'est à elle aussi que se rattache Tertullien ; mais, quoique plus rigoureuse que la tradition sortie de Saint Mathieu, elle ne proscrit pas la richesse, non plus qu'elle n'écarte le riche du salut (Pastor, *Simil.*, II), s'il emploie bien ses ressources (*Simil.* I).

2. Math., VI, 24 ; XVI, 26 ; Luc, XVI, 23 ; Pseud. Clém. Rom., *II Cor.*, VI.

3. Tel est le vrai sens des violences de langage de Saint Jacques et de Saint Luc, même de Saint Mathieu ; ils s'adressent tous trois *au fait* qu'ils voient sous leurs yeux. C'est très net particulièrement chez S. Math., VI, 19 et s. ; XIX, 21 et s. (Histoire du jeune homme qui vient demander conseil à Jésus).

4. Clém. Rom., *Epist. I, ad Virgines*, VIII, sur l'avarice qui est une idolâtrie et, du même coup, la racine de tous les maux.

5. Jacques, II, 5 et s. ; Hermas, *Pastor, Simil*, X, 4, va jusqu'à dire que le riche est coupable de la mort du pauvre qu'il a laissé périr sans secours.

6. Tatien, *Adv. Graec.*, 11, trace le portrait du chrétien idéal et il le commence ainsi : βασιλεύειν οὐ θέλω · πλουτεῖν οὐ βούλομαι. Le chrétien c'est, avant tout : πένης δὲ καὶ ὁ μετριώτατος.

7. Les préceptes d'aumône et de charité ont une portée générale, mais s'imposent plus strictement encore aux riches qu'aux autres hommes : *I Tim.*, VI, 17-19 ; *I Petri*, IV, 7.. ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν. — *I Joan*, III, 17 ; IV,

6° Il n'y a point à s'étonner qu'il y ait des riches et des pauvres ; il n'y a pas non plus à s'en fâcher, ce sont là de terrestres contingences, dont la petite importance disparaît devant la grande préoccupation de la vie éternelle [1], laquelle réserve aux bons la suprême récompense et aux méchants le suprême châtiment, sans tenir compte de leur condition d'ici-bas. Tout au plus certains chrétiens pensent-ils que Dieu voudra donner aux justes une compensation terrestre, et croient-ils à ce règne de mille ans qui permettra aux élus, avant le jugement, de jouir sur la terre d'une vie exempte de soucis et pleine de pieuses délices [2]. Sous cette forme et sous l'autre, la compensation que la justice réclame à l'inégalité des richesses terrestres est toujours reportée dans l'au-delà de cette vie.

7° Les premiers chrétiens ont eu une piété merveilleuse parce qu'elle leur a donné la force de se détacher absolument de leurs biens et de les déposer aux pieds des Apôtres pour l'usage commun ; c'est un désintéressement dont peu d'hommes se sont montrés capables dans la suite. Cet exemple primitif demeure admirable et il serait beau de le suivre, mais personne ne dit que ce soit nécessaire et, de fait, personne ne le suit, en dehors de ceux qui sont épris d'un désir surhumain de sainteté [3].

Voilà les principales propositions relatives à la propriété et à la richesse, qui semblent communément admises dans l'Église orthodoxe, vers le temps de Tertullien. Il n'y a donc en elles rien d'une attaque contre la propriété, contre la richesse en elle-même, non plus que contre sa répartition. Comme les philosophes, les chrétiens sont frappés de l'inégalité des hommes devant la fortune, et ils le sont d'autant plus aisément, qu'aux premiers âges du christianisme et même longtemps après que la foi est solidement fondée, les fidèles comptent surtout au nombre de ceux qui sont mal partagés sur terre ; mais si quelques philosophes considèrent volontiers, peut-être, que le communisme serait l'idéal, surtout en ce qu'il arracherait à la fois l'âme des riches et celle des pauvres aux soucis d'ici-bas, ils ne s'avancent point normalement jusqu'à proposer cette solution extrême comme un remède pratique aux vices sociaux. A l'époque où nous nous plaçons, ceux qui ont une telle

20 et s., *Didaché*, IV, 7 et 8, particulièrement net; Hermas, *Pastor*, *Simil*, 1; *Simil.*, IX, 20; X, 4; les dernières recommandations du Pasteur ont trait à l'aumône : « Car celui qui manque de tout dans la vie quotidienne est en grande nécessité » (X, 4).

1. Tatien, *Adv. Graec.*, 11.

2. Voy. plus bas le développement sur le *millenium* dans la *conclusion* de cette *seconde partie*.

3. Ces idées sont surtout exprimées par Saint Cyprien, mais elles sont évidemment constantes parmi les fidèles.

audace font des hérétiques; plus tard ils feront des moines [1]. Comme les philosophes enfin, les chrétiens ne voient ordinairement d'autres remèdes à l'inégalité et à la misère des hommes que la patience [2], que la résignation à un mal très faible, comparé au bien du salut, que l'espoir d'une compensation dans l'autre vie, quand la mort aura rétabli l'égalité, et que l'aumône, pour aider les pauvres de Dieu à supporter la vie terrestre, pour être agréable aux yeux du Seigneur et pour permettre au riche d'entrer dans la cité de Dieu. La charité n'est pas même une obligation sociale; elle est seulement un moyen d'arriver au ciel pour celui qui la pratique.

III. — Nous pouvons maintenant comprendre ce que pense Tertullien du double problème de la propriété et de la richesse ; ses idées ont leur origine à la fois dans les opinions païennes et dans les traditions chrétiennes que nous venons d'examiner. Nulle part il ne se prononce ouvertement contre le principe de la propriété; un texte permettrait même de supposer qu'il la reconnaissait pleinement, si on ne pouvait y voir un simple mouvement oratoire sans portée réelle. En tous cas le voici [3] : il s'agit des hérétiques auxquels, dit Tertullien, l'Église peut justement répondre : « Qui êtes-vous ? Quand êtes-vous arrivés et d'où êtes-vous venus ? Que faites-vous sur mes terres, vous qui n'êtes pas miens ? De quel droit, Marcion, fais-tu des coupes dans mes bois ? Qui t'a permis, Valentin, de détourner mes sources ? Qui t'a donné pouvoir, Appelles, de déplacer mes bornes ? Mon bien est à moi. Et qu'avez-vous donc, vous autres, à y venir semer et à y faire paître vos bêtes selon votre volonté. Mon bien est à moi. Il y a longtemps que je l'ai, je l'ai eu la première, j'en ai de bons titres, etc. » — Ces affirmations répétées de l'intangibilité de la foi orthodoxe, considérée comme propriété de l'Église, ne supposent-elles pas, *a posteriori*, l'affirmation du droit de propriété en soi ; je n'oserais le soutenir, car, en réalité, Tertullien n'aborde pas la question de la propriété en elle-même et pour elle-même ; tout ce que nous avons dit et de la façon dont cette question pouvait se poser pour ses contemporains, et des habitudes d'esprit de Tertullien lui-même, doit nous empêcher de nous étonner d'un tel silence. Il ne suppose pas que Tertullien ne se soit point préoccupé du problème, mais il prouve au moins qu'il ne s'est point directement élevé contre la propriété

1. Rapprochement très bien marqué par S. August. *De haeres*, XL.
2. Rapprocher particulièrement Tatien, *Adv. Graec.*, 11, des conclusions de Lucien.
3. *De praescr. haer.*, 37.

et n'a point pris à son compte les principes de l'ébionisme. Au reste, ce qu'il dit des riches, comme de la richesse et de l'emploi qu'il convient d'en faire, peut, dans une certaine mesure, nous permettre d'établir ce qu'il pense du principe de la possession individuelle, ou du moins ce qu'il en pourrait penser, s'il était dans les habitudes d'esprit de son temps de remonter jusqu'à l'abstraction des principes.

Toutes les idées de Tertullien sur la richesse peuvent se résumer en quatre propositions :

1° Il ne faut point la désirer quand on ne l'a pas, et, l'ayant, il ne faut point la regretter quand on l'a perd [1], car elle est, en elle-même, méprisable et les chrétiens laissent aux païens le soin d'y attacher leur âme [2].

2° Dieu a maudit les riches, parce qu'ils ont l'orgueil au cœur et ont placé toute leur joie en ce monde [3] « d'où pourtant ils ne l'emporteront point avec eux en mourant [4] ».

3° La richesse n'est admissible que chez celui qui la méprise et sait l'employer à des œuvres de justice et de miséricorde [5].

4° Le pauvre est favorisé de Dieu [6] et chacun doit l'aider selon son pouvoir [7].

C'est là, en somme, une doctrine tirée tout entière du Nouveau Testament pris au pied de la lettre, car, à s'en tenir à l'esprit qui l'inspire, elle marque certainement un recul sur la tolérance normale de l'Église de ce temps à l'endroit des riches; c'est que, d'instinct, Tertullien est allé chercher son inspiration surtout chez Saint Luc [8]. Toutefois, il ne va pas jusqu'à contester la légitimité de la richesse, pas plus, d'ailleurs, que Luc lui-même. La richesse lui est suspecte, parce qu'il voit que, d'ordinaire, les riches sont corrompus et se tiennent loin du Seigneur, parce que la faiblesse de l'homme défaille devant les séductions de la richesse. Il la hait donc, cette séduction, comme il hait celle de la femme, mais il n'ose pas plus interdire la richesse qu'il n'interdit le mariage. Le mépris des biens du monde lui suffit ; il le fortifie de l'exemple du Christ qui a vécu pauvre, et il insiste complaisamment sur la

1. *De patien.*, 7 : cupiditatem omnium malorum radicem spiritus domini pro apostolum pronuntiavit... Libenter igitur terrena amittamus.
2. *De patien.*, 7; *Adv. Marc.*, IV, 28.
3. *De patien.*, 7; *Adv. Marc.*, IV, 15 : Vae enim qui dormiunt in lectis eburneis et deliciis fluunt in toris suis...
4. *Adv. Marc.*, IV, 15.
5. *Adv. Marc.*, IV, 15.
6. *Apol.*, 39 ; *Ad uxor.*, II, 8.
7. *Apol.*, 39.
8. Voy. notamment *De patien.*, 7, en entier.

tendre bienveillance de l'Évangile pour les indigents, opposée à sa sévérité pour les opulents [1]. Nous n'avons pas à nous étonner qu'une opinion extrême attire Tertullien plus que le juste milieu; mais, de ce qu'il se montre vite inquiet quand la religion ou la morale sont en cause, il serait très exagéré de conclure qu'il est disposé à formuler un principe social révolutionnaire. La richesse est mauvaise, car elle est dangereuse au salut, mais elle est, et nulle part Tertullien ne dit formellement qu'elle n'ait pas le droit d'être, non plus qu'il ne dit franchement que le riche ne puisse être chrétien [2].

Ce point fixé, il nous est aisé d'expliquer les diverses propositions auxquelles nous avons ramené les idées de Tertullien. Que la richesse ne soit pas désirable, qu'elle soit même méprisable, c'est non seulement la doctrine de l'Écriture, c'est aussi, nous l'avons vu, celle de tous les sages païens et celle de l'Église entière. Quand Tertullien ajoute : « Heureux, les pauvres, » il ne fait que compléter sa pensée conformément à une tradition chrétienne constante, et, quoique partant d'un point de vue différent, il se trouve encore d'accord avec Lucien. En réalité, il n'y a pas de pauvres en Christ, puisque les biens de la terre ne comptent pas pour les chrétiens [3]. Je n'insiste pas, tant est évidente la relation entre les opinions de Tertullien et celles qui couraient de son temps sur ce sujet.

Qu'il rappelle volontiers la malédiction divine lancée aux riches, cela s'explique encore par une raison traditionnelle; les premiers chrétiens, avons nous dit, n'avaient guère part aux richesses du siècle; or, la tradition de haine aux riches se fonda aisément dans une Église qui ne comptait que des pauvres, et elle subsista longtemps après que cette Église eût ouvert ses portes à la richesse et aux riches [4]. A l'époque où nous nous plaçons, il est vraisemblable

1. *De patien.*, 7, éclaire très bien ce point de vue; voici le texte : Iam vero percurrentibus nobis caussas impatientiae, caetera quoque praecepta suis locis respondebunt. Si detrimento rei familiaris animus concitatur, omni pene in loco de contemnendo saeculo, scripturis dominicis commonetur : nec maior ad pecuniae contemptum exhortatio subiacet quam quod ipse Dominus in nullis divitiis invenitur. Semper pauperes iustificat, divites praedamnat. L'occasion était bonne de dire carrément : que nous importe les ennuis de cette sorte; un chrétien ne doit pas être riche; Tertullien ne l'a pas dit et s'est contenté de ceci : prenez ce désagrément en patience; méprisez votre richesse; quand vous seriez pauvres, vous ne seriez toujours que comme Jésus Christ et *il vaut mieux* être pauvre dans l'intérêt du salut.

2. Le sens que j'avance est absolument confirmé par *Adv. Marc.*, IV, 15 : Quamquam et divitias praestare non incongruens Deo sit, per quas et divites solatio iuvantur et multa inde opera iustitiae et dilectionis administrantur, etc...

3. *Ad uxor.*, II, 8.

4. Voy. Le Blant, *La richesse et le christianisme à l'âge des persécutions.*

que les heureux du monde n'étaient encore venus à la foi qu'en nombre restreint. « Il y a peu de riches parmi nous », dit Tertullien lui-même [1] et tous les témoignages s'accordent pour établir qu'il a raison de le dire [2]. Alors, comme, d'une part, la vieille tradition fixe déjà son point de vue, que, d'autre part, il ne voit autour de lui que peu de chrétiens riches, il est naturel qu'il verse ses malédictions sur les heureux de ce monde. La richesse, à ses yeux, éloigne de la foi, car les riches jouissent du siècle plus complètement que les pauvres, s'y attachent davantage, et leur vie offre le perpétuel spectacle des joies maudites. Enfin, nous l'avons vu, tant qu'il n'y a eu absolument que des pauvres dans l'Église, les chrétiens n'ont pas eu de peine à renoncer à ce qu'ils n'avaient pas; mais, dès que les riches y sont entrés, les choses ont changé et, invinciblement, leur présence a adouci les prescriptions évangéliques. La richesse porte en elle une force fatale qui finit toujours par agir sur les collectivités ; il n'est que d'isolés sectaires pour lui résister et, de bonne heure, l'Église abandonne l'esprit sectaire. Tertullien, qui le garde et dont le rigorisme instinctif se tourne si aisément vers la tradition primitive. ne peut aimer ceux qui l'ont fait modifier : Aussi sait-il trouver dans l'Évangile, et, au besoin, va-t-il chercher dans la rudesse de l'Ancien Testament, les textes qui accablent les riches [3].

La réserve sous laquelle il consent à tolérer la richesse s'explique à la fois par la tradition, par cette idée naïve, mais si chrétienne, du rachat du mal par la compensation des bonnes œuvres, et, enfin, par une nécessité simple et impérieuse de vie. Tant que l'Église chrétienne n'a compté que peu de fidèles, gens de petits métiers, vivant bien chétivement de leur petite vie orientale, elle a pu se passer de la richesse; mais lorsque, s'étendant à l'Occident, se grossissant sans cesse d'hommes de médiocre aisance, elle s'est transformée en une vaste société de secours mutuels, force lui a été de chercher d'autres ressources que celles qu'elle tirait de petites offrandes de gueux; alors, elle a admis les riches dans son sein, elle a justifié la richesse, à la condition que ceux qui la possédaient appliquassent largement le précepte de l'aumône. Nous sommes évidemment, avec Tertullien, au milieu d'une période de transition, qui conduit de l'Église pauvre à l'Église riche, et le départ n'est pas fait encore entre les idées sorties de l'ébionisme de

1. *Ad uxor.*, II, 8.
2. Le Blant, *op. cit.*, et la note 3 de la p. 324.
3. Les imprécations de l'*Adv. Marc.*, IV, 15, sont presque toutes empruntées au *Psalmite*, XLIX, 18 et s.

Saint Luc et la tradition adoucie, autant que pratique, qui s'établit peu à peu dans la communauté chrétienne. Tertullien penche vers Luc; c'est ce qui explique qu'il croie encore le pauvre particulièrement favorisé de Dieu ; le fait lui donne raison, puisque les chrétiens sont surtout des pauvres et qu'il n'est pas de plus grande faveur que la foi. On peut donc considérer comme certain que Tertullien, regrettant en lui-même l'introduction des riches dans l'Église, à cause de la déviation qu'elle a fait subir à la discipline, maudissant la richesse païenne, à cause de l'excès des vices qu'elle lui semble comporter, admet pourtant, par nécessité, la richesse, à la condition que celui qui l'a la fasse servir aux besoins de l'Église. La richesse n'étant, en somme, que le signe de la propriété, et étant encore liée à elle, ainsi que nous l'avons établi plus haut, on peut conclure qu'il pense de la propriété ce qu'il pense et dit de la richesse.

Cependant, puisqu'il est si épris de lucanisme et qu'il va volontiers jusqu'au bout de ses conclusions, il n'est pas impossible que, tout au fond de lui-même, il ait regretté le communisme pratique des ébionites, et qu'il ait pensé que la communauté des biens était, sinon plus humainement juste, — cette question ne le préoccupe pas — au moins plus commode pour le salut commun. Au premier abord, il semblerait, en effet, qu'il soit allé jusque là. Nous venons de voir qu'il ne conçoit le riche que comme une sorte de banquier de Dieu, et la richesse que comme le moyen de soulager les frères pauvres, pour la plus grande gloire de Dieu. Il est clair que le plus simple serait, par exemple, de mettre toute richesse aux mains de l'Église, qui se chargerait d'en faire le partage au *prorata* des besoins de chaque fidèle. D'autre part, nous lisons dans l'*Apologétique* : « Tout est commun entre nous sauf les femmes [1] ». Ne dirait-on pas quelque déclaration de principe d'un carpocratien pratique, qui aurait volontiers amputé de son programme l'utopique communauté des femmes ? Un autre texte inciterait même à croire que Tertullien a fait plus que proclamer la communauté des biens, qu'il a rêvé la vie en commun, le phalanstère, ou, du moins, le couvent universel [2]. « Comme c'est une chose bonne en soi et réjouissante pour les frères que de vivre ensemble, méditant jour et nuit sur la loi du Seigneur. » C'est là un passage du Psalmite [3], mais peu importe, si Tertullien le prend à son compte. Malheureusement, si nous replaçons ces divers textes dans leur

1. *Apol.*, 39 : Omnia indiscreta sunt apud nos, praeter uxores.
2. *Adv. Marc.*, II, 19 : ...quam bonum et quam iocundum habitare fratres in unum, meditantes die ac nocte in lege domini.
3. *Psalm.*, CXXXII, 1.

cadre, ils perdent tout à fait le sens particulier que leur isolement leur prête. Nous savons pourquoi l'aumône, déjà tout à fait selon l'esprit du Christ et selon son enseignement, était devenue, pour l'Église, une nécessité absolue de vie. Si nous examinons le texte de l'*Apologétique* cité plus haut, nous voyons qu'il ne se rapporte aussi qu'à l'aumône. Tertullien vient dire qu'il va montrer les chrétiens (*christiana factio*) dans ce qu'ils font de bien, et après avoir marqué la communauté de foi et d'espérance qui les unit, il signale leur solidarité matérielle : chacun apporte mensuellement à l'église son offrande, selon ses moyens et *volontairement*, afin de secourir les indigents, les orphelins, les naufragés et les prisonniers. Il insiste par deux fois sur le caractère volontaire de cette offrande [1]. Tous les chrétiens sont frères et se considèrent comme tels ; alors tout est commun entre eux, excepté les femmes. Il faut d'abord, pour apprécier justement cette déclaration, tenir compte des préoccupations littéraires de Tertullien ; elle termine un développement et elle a tous les caractères d'un trait final. En second lieu, les derniers mots « sauf les femmes » forment, selon un procédé familier à notre auteur, une transition pour passer de la défense, où il est souvent faible, à l'attaque qui lui convient bien mieux. En effet, il ajoute immédiatement : « Ce n'est pas comme chez vous, païens, qui n'avez de commun que vos femmes » ; et il s'étend sur les prétendues complaisances maritales de Socrate et de Caton. Si, enfin, nous rapprochons ce texte de celui où Tertullien affirme que l'offrande du chrétien à ses frères est volontaire, nous serons, je crois, autorisés à conclure que notre auteur constate plutôt un fait, à savoir que les chrétiens riches mettent tout ou partie de leurs biens à la disposition des indigents, qu'il ne pose un principe, à savoir que les richesses doivent être communes entre tous les chrétiens. Quand bien même, d'ailleurs, il irait jusque là, rien n'autoriserait à supposer qu'il généraliserait son précepte et l'étendrait à tous les hommes, si, par exemple, le monde romain tout entier devenait chrétien; si, par conséquent, les nécessités de défense qui rendent la société chrétienne cohérente et solidarisent ses membres venaient à disparaître. En réalité, il ne veut que prouver, à propos de la charité et de la fraternité, la supériorité morale des chrétiens sur les païens ; il n'est préoccupé d'aucune théorie.

Le texte relatif à la vie commune a une portée moindre encore. Tertullien le produit, au milieu de beaucoup d'autres citations

1. *Apol.*, 39 : Modicam unusquisque stipem menstrua die, vel cum velit et si modo velit et si modo possit apponit; nam nemo compellitur, sed sponte confert.

bibliques, au cours d'un développement sur la vie du chrétien idéal; la phrase peut donc marquer, dans son esprit, une aspiration à cette vie conventuelle qui attirera nécessairement, et de plus en plus, les fidèles désireux de se séparer du siècle, au fur et à mesure que l'Église se mêlera davantage à ses agitations. Elle peut, si l'on veut, enfermer cette idée, que nous avons déjà rencontrée à propos du mariage, qu'il y a lieu de faire une distinction entre les chrétiens vraiment zélés, les chrétiens absolus, et les autres, qui sont incapables de se détacher des biens terrestres; l'Église a toujours vécu de concessions et ses docteurs les plus rigides ont toujours dû s'incliner, plus ou moins, devant la nécessité qui engendrait les compromis. En tous cas, rien ne nous indique que la sentence biblique avancée par Tertullien, soit, selon lui, susceptible d'aucune application pratique. Un mot qu'il prononce, à propos des dettes, achèvera de marquer son véritable point de vue. Il faut, dit-il, que le créancier remette au débiteur la dette que celui-ci ne peut acquitter [1]. En supposant qu'il y eût là, je ne dis pas une théorie, mais seulement une pratique sociale recommandée, elle n'aurait toujours pas le mérite de la nouveauté; mais il n'y a rien de social dans l'affaire, c'est au nom de la charité chrétienne que parle Tertullien [2] : on ne peut demander l'impossible à un frère et l'abandon de la créance est encore une forme de l'aumône.

Il importe de remarquer qu'en tout ceci la raison n'intervient pas; un sentiment seul fait parler Tertullien et c'est de tous le plus subjectif, je veux dire le plus sujet aux interprétations variées et personnelles; c'est le sentiment du devoir religieux, imposé par l'obligation de gagner la vie éternelle. Des théories sociales, fussent-elles très hardies, qui ne se fonderaient que sur ce sentiment et cette obligation, risqueraient fort de n'être ni d'une application très générale, ni très impératives, puisqu'en définitive chacun reste juge, dans une large mesure, de ce qu'il lui convient de faire pour son salut. Quand il faut choisir entre les intérêts d'ici-bas, matériels sans doute et transitoires, mais très précis, et ceux de l'autre monde, spirituels, durables, excellents aux yeux du chrétien, mais lointains et un peu vagues, l'esprit et l'âme elle-même sont prêts à des compromis bien inquiétants pour le pauvre, s'il n'intervient dans la vie du chrétien riche que comme instrument de salut.

Il se dégage de toute cette étude que Tertullien, par caractère et

1. *Adv. Marc.*, IV, 17.

2. Il faut avouer, d'ailleurs, que, pour caractériser cette charité, il a tracé une très jolie image, quand il parle de cette *misericordiam qua super indigentes flectimur* (*Ad nat.*, I, 4).

par conviction, pencherait vers les idées rigoristes de Saint Luc, et qu'il est, à ce point de vue, en recul sur l'Église orthodoxe de son temps ; mais que, s'il ne se prononce pas plus nettement, s'il ouvre la porte aux compromis, ce n'est pas seulement parce que Saint Luc l'entr'ouvait, c'est surtout parce qu'il voit que le rigorisme absolu est d'application impossible, alors même qu'on prétendrait ne l'imposer qu'à la seule société chrétienne. Tertullien n'est intransigeant que lorsque la polémique l'aveugle ; quand il réfléchit, il sait faire des concessions.

Ce n'est pas à dire, d'ailleurs, que si obscures ou si incertaines qu'elles soient socialement, ses opinions sur la propriété et la richesse ne modifient pas beaucoup l'idée que la société païenne en a. D'abord, tout ce qui peut demeurer des vieux principes est totalement balayé. La propriété n'a plus rien de religieux et ne saurait être liée à l'existence de la famille ; elle perd sa dignité de principe fondamental de la société et tombe au rang de simple fait, qui n'a pour le chrétien aucune valeur respectable. Le fidèle ne tient pas à la propriété, non plus qu'à la richesse pour elles-mêmes; l'une et l'autre ne sont, entre ses mains, que des dépôts, que nul n'a le droit de lui enlever, mais qu'il doit moralement employer à assister ses frères indigents; son salut dépend du peu d'attachement qu'il aura marqué à ces biens périssables et de l'usage qu'il en aura fait.

Tertullien n'est donc pas un communiste; il n'a nullement dit qu'il voulait fonder une société où la propriété et la richesse seraient, en vertu des théories préconçues, réparties entre les hommes autrement qu'elles ne l'étaient dans la société romaine ; rien même ne permet de supposer qu'il y ait seulement songé. L'obligation morale de l'aumône, que des païens ressentaient déjà [1], n'a point les allures d'une théorie sociale, quelles qu'en puissent être les conséquences pratiques. Ce n'était peut-être pas une très grande révolution de fait que d'abolir les antiques principes religieux sur lesquels reposait jadis la propriété, vu qu'ils étaient pratiquement très affaiblis, mais ce qui était grave, c'était qu'à la place de tout ce qu'il détruisait, Tertullien ne mettait que la volonté de Dieu, laquelle ne saurait être considérée comme un principe social par personne, *a fortiori* ne pouvait l'être par un jurisconsulte païen.

IV. — Au reste, l'influence de Tertullien sur l'Église, au point de vue qui nous occupe, demeura faible. L'Église, en effet, au fur

1. Pline, *Ep.*, IX, 30 ; Duruy, *Hist. des Rom.*, V, p. 161 et s. et notes.

et à mesure qu'elle vieillit, subit davantage l'étreinte du siècle. Sur ce chapitre de la propriété et de la richesse, comme sur beaucoup d'autres, elle se trouva bientôt fort embarrassée, entre les textes primitifs, calqués sur une société chrétienne qui n'existait plus, textes qui pourtant s'imposaient à sa vénération sans modification possible, et les nécessités présentes de la vie. Comme il arrive toujours, la vie eut raison du texte; étant de sa nature immobile, il ne put résister ni aux interprétations [1], ni surtout à la tradition vivante qui, l'accompagnant pas à pas, finit par le supplanter : la théologie tua les germes dangereux de l'Évangile [2].

C'était déjà, en quelque manière, un théologien, l'Évangéliste qui ajoutait « par l'esprit », au texte : « heureux les pauvres » et « de la justice », à cet autre : « heureux ceux qui ont faim et ceux qui ont soif. » Il indiquait, dès lors, le sens dans lequel devait évoluer l'Église. Cette évolution ne se produisit pas sans à-coups et toutes les interprétations les plus étroites et les plus socialement hardies de l'Écriture gardèrent des partisans parmi les fidèles. Il s'en trouva toujours qui continuèrent à conclure de la communauté des biens spirituels à la communauté des biens terrestres. En dehors même des hérétiques dont nous avons plusieurs fois parlé, les Pères du IVe et du Ve siècles semblent être arrivés facilement à établir ce rapport; mais, avant eux, Clément d'Alexandrie l'avait fait [3] : « Dieu lui-même, dis-je, a mis l'espèce humaine sur terre pour que toutes choses fûssent communes en elle (ἐπὶ κοινωνίᾳ); puisqu'il a donné à chacun part des mérites de son fils et qu'il a mis son Verbe en commun pour tous les hommes, il a bien créé toutes choses pour tous (πάντα ποιήσας ὑπὲρ πάντων). Les riches n'ont donc rien à réclamer de plus que les autres dans le patrimoine commun (κοινὰ οὖν τὰ πάντα καὶ μὴ πλεονεκτούντων οἱ πλούσιοι). Ces propos qu'on entend : « J'ai du bien, j'en regorge, pourquoi ne vivrais-je pas dans les délices ? Ces propos ne sont point dignes d'un homme et ne sont point d'accord

1. Voy. par exemple l'interprétation que donne Origène, *C. Celse*, VII, 23, du texte de Math. XIX, 23, sur la peine que les riches auront à entrer dans le royaume de Dieu. Il admet qu'on puisse prendre le mot *riche* au sens littéral; il s'agissait alors de l'homme chez lequel les richesses étouffent les sentiments de véritable piété ; mais on peut entendre, en un sens plus élevé, l'homme qui est riche en mensonges et en sophismes, celui dont il est dit, *Prov.* XXVIII, 6 : Melior pauper justus quam dives mendax.

2. Dans un ouvrage curieux, en ce qu'il est l'œuvre d'un théologien qui s'adresse à des incrédules : R. P. Caussette, *Le bon sens de la foi*, Paris, V. Palmé, 1872, 2 vol., in-16, t. I, p. 280, il est établi que le christianisme est la garantie la plus solide de la propriété, qu'il est même la seule solide, en offrant dans l'au-delà de cette vie une compensation aux déshérités du monde et en écartant leurs revendications terrestres.

3. Clém. Alex., *Pedag.*, II, 12, 120.

avec la communauté réelle (οὐκ ἀνθρώπινον, οὐδὲ κοινωνικόν). Ce qui est conforme à la fraternité (ἀγαπητικὸν), c'est de dire : J'ai du bien, pourquoi n'en ferais-je point part à ceux qui n'ent ont pas ? Celui qui dit une telle chose touche à la perfection (ὁ γὰρ τοιοῦτος τέλειος), car il remplit le précepte : tu aimeras ton prochain comme toi-même. C'est dans cet amour que se trouvent les vraies délices et le vrai trésor précieux ; ceux qui gaspillent leur bien en vanités ne rentreront point dans leurs dépenses, car je sais que Dieu nous a donné le pouvoir d'user de ses dons, mais seulement jusqu'au nécessaire et qu'il a voulu que l'usage en fût commun (καὶ τὴν χρῆσιν κοινὴν εἶναι βεβούληται). C'est, en effet, quelque chose d'absurde que de voir un individu vivre dans les délices, alors que tant d'autres souffrent misère. Et combien n'est-il pas plus glorieux de répandre ses bienfaits sur les hommes que d'habiter une splendide demeure ! » Et Clément de faire effort pour établir la supériorité de la charité sur le luxe et la mollesse égoïstes. La conclusion rationnelle des principes posés est donc bien vue, tout comme elle l'était déjà de l'auteur de la *Didaché*, mais le raisonnement qui l'amène n'est point suivi jusqu'au bout, de sorte qu'au lieu d'aboutir au communisme ou à la nécessité d'un nouveau partage des biens de ce monde, Clément s'arrête à l'obligation morale et égoïste de l'aumône pour le salut. Cette vision si humaine : tous les êtres jouissant du nécessaire, devient un simple argument d'encouragement à la charité chrétienne.

D'ailleurs, il y eut toujours des chrétiens qui prirent au pied de la lettre les préceptes relatifs à l'abandon des biens [1] ; d'autres, sans aller aussi loin, gardèrent quelques inquiétudes sur leur salut compromis par la richesse [2]. Celle-ci même continua à recevoir de

1 Celse (Orig., *C. Celse*, III, 78) est frappé de ces préceptes : il y voit une injure à la divinité et une folie, mais il n'y attache aucun sens social. — L'exemple de S. Cyprien (Pontius, *Vita et Pass.*, 2) et celui de S. Augustin (*Ep.*, III, 157, 39), sont bien connus. — Le texte de Pontius prouve toutefois, qu'au temps de S. Cyprien, le renoncement, qu'il affirma en distribuant aux pauvres tout son avoir, était très rare : quis oro de veteribus hoc fecit... Les propres écrits de S. Cyprien, où il compare la foi désintéressée de l'âge apostolique à la matérialité des temps présents, le prouvent de même. Clém. Alex., *Quis dives*, 11, déclare déjà que le renoncement en question n'est pas nécessaire, qu'il ne constitue pas un grand mérite, car plusieurs philosophes l'ont suivi, simplement pour être plus tranquilles : il faut se dépouiller de la vanité des richesses et non des richesses elles-mêmes. Cependant l'opinion contraire persiste : August., *De Hæres.*, XL ; *Ep.*, III, 156 et 157. D'accord avec S. Jérôme, *Ep.*, LXVI, 8, S. Augustin réserve la prescription divine à l'usage de ceux qui veulent être parfaits. Encore faut-il abandonner la richesse avec intelligence, la donner aux pauvres et non la détruire : Lact. *Inst. div.*, III, 23 ; Hieron., *Ep.*, LXVI, 8 ; Ambros., *De offic. ministr.*, I, 149.

2. Clém. Alex., *Quis dives*, 2 et 3, entreprend de leur démontrer qu'ils ont tort et c'est même pour cela qu'il écrit le *Quis dives salvetur*. — Voyez la ré-

temps à autre de très rudes invectives [1], qui parsèment les œuvres des Pères et qui prêteraient à des méprises singulières si on les isolait de leur contexe [2]. Elles se ramènent toutes, en définitive, aux trois propositions suivantes : La création a été faite pour tous les hommes ; il serait bon qu'ils en pussent tous jouir également ; — or, il en est, parmi eux, qui ont volé la part des autres, qui, par conséquent, ont du superflu ; — il faut donc qu'ils donnent ce superflu à ceux qui n'ont rien. Il est clair que les deux propositions premières sont construites en vue de la troisième, c'est-à-dire pour conduire les riches à l'obligation morale de l'aumône. Si on en veut une preuve, il suffit de considérer les deux sermons bien connus de Bossuet *Sur les dispositions relativement aux nécessités de la vie* et *Sur l'éminente dignité des pauvres dans l'Église* ; ils sont l'un et l'autre conçus selon l'esprit des Pères du ve siècle et inspirés par eux, ils remettent en forme leurs raisonnements et leurs conclusions, à une époque où il n'y a plus de doute possible sur le sens vrai de la tradition ecclésiastique. Nous sommes tous, dit Bossuet, pétris du même limon et il ne peut y avoir grande différence entre de la boue et de la boue ; pourquoi donc cette inégalité de conditions ? Les pauvres ont raison de se plaindre : l'injustice les accable ; c'est à eux que l'Évangile a été annoncé et, dans l'ancienne Église, « on mettait tout en commun, de peur de se rendre coupable de la nécessité de quelqu'un. » Le remède à cette inégalité, sa *justification*, la voici : « Dieu a recommandé les pauvres aux riches et leur a assigné leur vie sur leur superflu. » Les Pères des premiers siècles de l'Église n'étaient pas plus socialistes que Bossuet ; ils étaient seulement, comme lui, logiques et charitables ; ils savaient, comme lui, remonter aux arguments premiers et faire les inévitables constatations et ils acceptaient la justi-

ponse de S. Augustin à Hilarius, *Ep.*, III, 157, 23 et s. : nous l'analysons plus bas.

1. Il en est qui conservent le caractère populaire des malédictions de S. Jacques ; par exemple celle de Commodien, qui écrit pour le peuple et flatte volontiers ses haines : *Carm. apolog.*, 16 et s. :

> Multi quidem bruti et ignoti, corde sopiti,
> Nil sibi proponunt cognoscere : more ferino
> Quaerunt quod rapiant aut quorum sanguine vivant.

Voyez, Boissier, *Commodien*, dans *Mel. Renier*, p. 47. — Au reste, Clém. Alex., *Quis dives*, 1, 2 et 3, nous atteste l'existence de sentiments extrêmes à l'égard des riches parmi les chrétiens : les uns les maudissent, d'autres les flattent ; ce n'est point ce qu'il faut faire : il faut avertir les mauvais riches et prier pour eux. Voyez dans Ambros., *De Nabuthe Jezraelita*, V, 19, le développement de ces mots : Quanti necantur, ut vobis quod delectat, paretur ?

2. C'est ce qui arrive à de Laveleye, qui en relève un assez grand nombre sans d'ailleurs en donner les références exactes : *Le social contemp.*, p. XVII.

fication de la richesse qui est l'aumône : n'allant pas plus loin que Lucien dans l'analyse sociale, ils s'arrêtaient à la même solution que lui. Je ne prétends pas qu'on ne puisse voir, dans les prémisses de leur raisonnement, des axiomes d'une portée sociale très haute, je dis seulement qu'ils ne se sont vraiment préoccupés que des conclusions, lesquelles n'ont jamais qu'une portée morale. Au reste, un texte de Clément d'Alexandrie met cette vérité en pleine lumière [1]. Il s'y élève avec vigueur contre les femmes riches et dissolues, qui emploient leur argent à acheter des nains bouffons et des bijoux, qui répandent leur tendresse sur des animaux, pendant qu'elles exposent leurs enfants et qu'elles délaissent la veuve, l'orphelin et le vieillard. Une traduction littérale de la première partie de ce texte ferait certainement songer aux tirades journalières du socialisme sentimental ; l'impression qui donne la fin est tout autre. Ce que Clément reproche surtout à ces femmes, c'est de ne pas suivre les prescriptions divines sur l'aumône et de faire des choses en elles-mêmes condamnables. Il ne les blâme pas parce qu'humainement et rationnellement elles dépassent leur droit, parce que la souffrance du prochain doit être pour elles une contrainte nécessaire ; non, il les blâme parce qu'elles compromettent leur salut et causent du scandale.

Voyez sous quelles formes se présentent dans le détail les trois propositions que je viens d'établir : La richesse est vaine [2] et pourtant elle est dangereuse [3] ; elle conduit à l'orgueil [4], elle enveloppe le cœur de dureté, elle le livre à la violence, tous vices qui rendent impossible l'accès du royaume de Dieu [5]. Puisqu'il en est ainsi, riches, prenez garde [6], corrigez-vous, soyez pieux, soyez bons, miséricordieux, charitables [7], avec mo-

1. Clém. Alex., *Pedag.*, III, IV, 30.

2. Clém. Alex., *Pedag.*, III, VI, 34 et s. ; 36 : ἐν ψυχῇ ἄρα τὸ πλουσίον. Cypr., *Ad Donat.*, 11 ; *De domin. orat.*, 20 ; Ambros., *Hexaemeron*, VI, VIII, 51 : Nudi omnes nascimur, nudi morimur.

3. Clém. Alex., *Quis dives*, 20 ; Cypr., *Ad Donat.*, 12 ; *De lapsis*, 35 ; Ambros., *Hexaem.*, VI, VIII, 51 ; *Ep.*, I, XXXVIII, 10.

4. Orig., *C. Celse*, IV, 6.

5. Ambros., *Hexaem.*, VI, VIII, 52 ; 53.

6. Clém. Alex., *Pedag.*, II, III, 39 ; *Quis dives*, 20 ; Cypr., *De oper. et eleemos.*, 8 : Qui autem Dei timorem servat in miserationibus pauperum Deum cogitat. Ambros., *Hexaem.*, VI, VIII, 53 : Fugienda igitur et cavenda tentamenta mundi.

7. Clém. Alex., *Quis dives*, 26 ; 34 : le riche n'a qu'à rassembler autour de lui une armée d'orphelins, de vieillards et de veuves ; ce lui sera une garde commandée par Dieu contre les séductions de la richesse ; dans *Quis dives*, 13, paraît également cette idée que le riche est le banquier de Dieu. Cypr., *De oper. et eleemos.*, 16 : le pauvre qui souffre doit passer avant la famille, même avant les enfants ; 26 : l'aumône est praeclara et divina res... salutaris operatio... securitatis nostrae salubre praesidium. Lact., *Inst. div.*, VI, 12, 16 : Pro-

destie [1] et sans autre arrière-pensée que celle de la récompense divine [2]; laquelle, ne l'oubliez pas, dépend de l'emploi que vous ferez de votre richesse [3] et du zèle que vous aurez mis à remplir votre office, qui est d'aider les pauvres [4]. Dès Clément d'Alexandrie, paraît le directeur de conscience, l'homme pieux et éclairé que le riche garde auprès de soi pour se fortifier de ses prières et se diriger de ses conseils [5]. Nulle part il n'est dit que la propriété soit illégitime, nulle part que la richesse soit interdite [6], ou que la pau-

prium iustorum opus est alere pauperes et redimere captivos. La *Passio SS. Firmi et Rustici*, I (Ruinart), nous donne un bon exemple d'un tel *juste*. Firmus est un grand personnage, connu de l'Empereur et riche; sa vie se passe en prières, en jeûnes et en aumônes : et distribuebat cotidie substantiam suam pauperibus et hospicio suscipiebat eos qui persecutionem patiebantur.

1. Hieron., *Ep.*, XXII, 27 et 31.

2. Lact., *Inst. div.*, VI, 12, 2 et Hieron., *Ep.* LII, 9, prouvent qu'il n'en allait pas toujours ainsi et que d'aucuns savaient tirer un profit matériel de l'aumône qu'ils faisaient.

3. Clém. Alex., *Quis dives*, 14 : la richesse est neutre par elle-même; 16 et 17, exposent très bien ce qu'il convient de penser du bon et du mauvais riche; celui qui sait que sa richesse lui vient de Dieu et rend à ses frères ce que Dieu lui a donné, qui sait qu'il est riche pour les autres plus que pour lui-même, qui commande à sa richesse et ne lui obéit pas, qui la fait servir à son salut et en supporte la privation avec le même calme qu'il en acceptait la jouissance, celui-là est vraiment le bienheureux pauvre en esprit dont parle le Seigneur et le royaume des cieux lui appartiendra. Bien plus, il n'entrerait pas dans ce royaume s'il rejetait ses richesses, parce qu'il ne saurait pas en supporter le fardeau. En revanche, celui dont le cœur est plein de ses richesses, le ferme à l'esprit de Dieu; il est comme un esclave courbé vers la terre et son âme est là où est son trésor; elle y sera encore quand viendra l'heure du jugement. — D'ailleurs, Clément le dit nettement, les chrétiens seuls l'intéressent; ce que font les païens lui est indifférent (*Quis dives*, 2 : τῶν ἀνοήτων τῆς ἀληθείας ὀλίγον μοι μέλει). Cette seule réflexion suffit à limiter la portée de ces doctrines chrétiennes à des préoccupations purement morales et religieuses. Clément a, en outre, été très préoccupé d'établir une distinction nette entre le vrai pauvre et le faux pauvre, entre le vrai riche selon Dieu et l'autre : On peut vivre aussi *bien* (ὀρθῶς) au milieu des richesses qu'au milieu de la pauvreté (*Strom.*, I, 6, 35; *Quis dives*, 26). Pour gagner le ciel, le riche doit rechercher avec soin les pauvres, les supplier d'accepter ses dons : le marché sera toujours avantageux pour lui (*Quis dives*, 32). — *Pedag.*, III, VII, 39 : ἐὰν πλουτῇ μεταδόσει σωθήσεται. — Cypr., *De oper. et eleem.*, 5, insiste sur la puissance de l'aumône; c'est de l'argent placé chez Dieu à gros intérêt. — Il semble bien, telle a été l'attention donnée par l'Église à l'aumône, que quelques chrétiens aient vu de bonne heure en elle la justification, la compensation de tous les écarts; Augustin, *De Civ. Dei*, XXI, 17, les met en garde contre cette erreur, de même que Lactance, *Inst. div.*, VI, 13.

4. Lact., *Inst. div.*, VI, 12, 16 : proprium igitur iustorum opus est alere pauperes ac redimere captivos; VI, 12, 23 : il faut que ceux qui meurent pour Dieu puissent le faire sans s'inquiéter des femmes et des enfants qu'ils laissent derrière eux; August., *Sermo de disciplina christiana*, VIII, 8 : les richesses sont un fardeau que l'aumône allège; Ambros., *De Nabuthe Jezraelita*, VII et VIII : celui qui répand l'aumône ne fait que rendre ce qu'il doit.

5. Clém. Alex., *Quis dives*, 41 : ...ἄνθρωπον θεοῦ καθάπερ ἀλείπτην καὶ κυβερνήτην. — Tout ce développement est très curieux.

6. Le contraire, en revanche, est dit par Clément Alex., *Quis dives*, 26 : à quoi

vreté soit nécessaire [1]. Partout, au contraire, s'affirme cette idée que le riche sera sauvé s'il prend la précaution de ne pas se vanter de sa richesse [2], de n'en pas humilier les pauvres [3], de ne pas la garder en avare [4], de la fuir même si elle le prend trop [5]. Les moralistes chrétiens — chacun selon son tempérament propre — disent bien que la pauvreté est honorable [6] et qu'elle est éminente devant Dieu [7]; qu'elle a ses avantages, car elle débarrasse l'homme de beaucoup de préoccupations et de soucis, elle est excellente pour sa santé [8], elle stimule son activité et son génie [9]; qu'elle n'est jamais

servirait-il que la terre produisît des richesses, si elles ne devaient jamais mener qu'à la mort de l'âme? — Le *Quis dives salvetur* a d'ailleurs été écrit tout exprès pour justifier la richesse chrétienne : c'est comme le code du parfait riche selon Dieu. — *Quis dives*, 15 : ce qui importe au salut, c'est ce qui est dans l'âme et on aurait beau abandonner ses richesses, si on n'abandonne pas ses passions, le salut ne progresse pas; même idée ap. *Quis dives*, 18. Il faut bien qu'il y ait des riches pour que l'aumône soit possible : *Quis dives*, 13.

1. Clém. Alex., *Quis dives*, 17 : Malheur à ceux qui, ne possédant rien, ne sont point affamés de justice.

2. Clém. Alex., *Quis dives*, 20; *Pedag.*, II, III, 39; Cypr., *De opere et eleemos.*, 8 : Qui autem timorem Dei servat in miserationibus pauperum Deum cogitat; Ambros., *Hexaem.*, VI, VIII, 53 : Fugienda igitur et cavenda teutamenta mundi... ne opulens indolescat; ne pas dire : Virtus mea et manus mea hanc mihi possessionem paravit; il n'y a pas là de quoi se vanter.

3. Clém. Alex., *Pedag.*, II, 1, 11, précise cette idée, en affirmant que c'est outrager les pauvres que de trop manger et boire; Augustin, *Sermo LXXXV*, 6, est rempli de conseils pratiques à l'usage des riches.

4. L'avarice et la manie de thésauriser sont très odieuses aux chrétiens; voyez particulièrement : Clém. Alex., *Pédag.* II, III, 39; Cypr., *De opere et eleem.*, 13; Hieron., *Ep.*, XXII, 32 : radix omnium malorum est avaritia; *Const. apost.*, IV, 4 : l'avare ne croit pas à Dieu, mais à son or, dont il fait son Dieu et l'auteur énumère tous les vices qui découlent de celui-là, depuis le mensonge (ὑποκριτὴς ἀληθείας) jusqu'à la misanthropie (ἑαυτοῦ ἐχθρὸς καὶ οὐδενὸς φίλος). Dans une inscription funéraire (Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, nº 458 T.), un chrétien se vante fort d'avoir triomphé de l'avarice : Vicit avaritiam quae vincere cuncta solebat.

5. Clém. Alex., *Quis dives*, 24-25; Cypr., *De lapsis*, 35; *Ad Donat.*, 11; il avait lui-même distribué ses biens aux pauvres : Pontius, *Vita et Passio*, II.

6. Ambros., *In Psalm.*, *CXVIII*, *Expos.*, 26 : qui irridet pauperem exacerbat eum qui fecit illum; *Expos. evang. sec. Luc*, VII, 55 et VIII, 6; *Epist.*, I, LXIII, 87 : noli pauperem contemnere, ille te divitem fecit — aux yeux de Dieu, par l'aumône que tu lui peux faire; Hieron., *Ep.*, C, 15 : non nos humiliet duritia paupertatis, non extollant divitiae, quae stultissimos hominum deprimere et elevare consueverunt.

7. Orig., *C. Celse*, VII, 18, affirme que les hommes les plus justes ont vécu dans une extrême pauvreté. — Cypr., *De opere et eleem.*, 16; 17; Ambros., *De excessu fratris sui satyri*, I, 5; *In Psalm. XXXVI*, *Enarr.*, 44; *In Psalm. XXXV*, *Enarr.*, 3 et 4; *In Psalm. CXVIII*, *Expos.*, 34 : Christus in paupere atque despecto mundum redemit.

8. Selon Clém. Alex., *Strom.*, IV, 5, 23, il y a du pour et du contre et l'auteur l'établit par diverses citations de philosophes et de poètes; Ambros., *Hexaem.*, VI, VIII, 51 : prodest illi inopia sua, exercet corpus, non opprimit.

9. Ceci est une idée de Min. Felix, *Octav.*, 16, qui, à l'objection : les chrétiens sont des gueux, riposte : ce n'est pas aux riches, trop occupés d'eux-mêmes, c'est aux pauvres de génie que l'humanité doit le plus.

assez absolue, d'ailleurs, pour que le juste ne la puisse tolérer [1], car il jouit au moins, comme le riche, de la splendeur du monde [2]; mais certains avancent déjà que la pauvreté, en elle-même, n'est pas plus un bien que la maladie [3], que de sa nature elle est neutre [4], qu'il y a pauvre et pauvre et qu'il ne faut pas donner l'aumône sans discernement [5], que le royaume de Dieu n'est pas promis à tous les pauvres

1. Cette idée revient plusieurs fois sous la plume des écrivains chrétiens et rien, à mon sens, ne prouve mieux combien peu ils ont de préoccupations sociales, car une telle proposition est socialement absurde (Ambr., *Hexaem.*, VI, VIII, 51 : nec tamen audivimus iustum derelictum et semen eius quaerens panem). Elle est soutenable si on ne l'applique qu'au chrétien, à la fois parce qu'en théorie, Dieu ne l'abandonne jamais (Clém. Alex., *Pedag.*, II, I, 14) et parce que, pratiquement, l'Église forme une vaste société de secours mutuels, qui veille sur ses membres. Pour le chrétien, l'usage se réduit à l'utile et l'utile au nécessaire (*Pedag*, II, III, 39); le nécessaire lui manque rarement; Clément le dit très bien, *Pedag.*, III, VII, 39 : « Quelqu'un prétendra peut-être qu'il a souvent vu un juste manquer de pain; cela est rare (σπάνιον μὲν τοῦτο) et ne se produit que là où il n'y a pas un autre juste. » Au reste, l'homme ne vit pas que de pain, mais aussi du Verbe de Dieu, lequel ne manque jamais au chrétien. C'est là, évidemment, ce qui explique les affirmations de Clém. d'Alexandrie et de S. Ambroise, comme celles de S. Cyprien, *De opere et eleem.*, 9-12. — Les Pères trouvent cependant des accents très touchants pour peindre la misère humaine et exciter la pitié à son endroit; Voy., par exemple, dans Ambroise, *De Nabuthe Jezraelita*, V, 21 et s., le très pathétique tableau du pauvre à bout de ressources : il se demande lequel de ses enfants il va vendre pour éviter la prison et ne pas mourir de faim avec tous les siens... et le moindre caprice de toilette d'une femme suffirait à le libérer. Zeno, *Lib.* I, *Tract.*, III, VI, établit que refuser l'aumône à un pauvre qui meurt de faim équivaut à le tuer.

2. Ambros., *Hexaem.*, VI, VIII, 52 : ... patent aeque divitibus atque pauperibus ornamenta mundi... Domus dei diviti est communis et pauperi; et il insiste, dans un assez joli développement, pour prouver au pauvre qu'il a tort d'envier le riche, car la nature lui fournit gratuitement plus beau que tout ce que donne la richesse. Est-ce que le riche qui cherche en vain le sommeil dans son lit d'ivoire n'envie pas le pauvre qui trouve le sien sur le gazon ?

3. Clém. Alex., *Strom.*, IV, 5, 21 ; 22; 23; VII, 13, 81.

4. Clém. Alex., *Strom.*, IV, 6, 26; *Quis dives*, 19. Ambros., *Expos. evangel. sec. Luc*, V, 53 : paupertas enim media est.

5. La première tradition chrétienne relative à l'aumône était très large; elle se résumait dans les préceptes évangéliques de Luc, VI, 30 et de Math., V, 42 : τῷ αἰτοῦντί σε δός... Il est vrai que la *Didaché* recommande déjà la prudence dans les termes suivants, I, 6 : « Que ton aumône transpire dans tes mains jusqu'à ce que tu saches à qui tu donnes » (ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου, εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῶς τίνι δῷς). Mais cette marque de méfiance est, à ma connaissance, unique dans les premiers siècles, si bien qu'il est permis de se demander si on ne doit pas la considérer comme très suspecte. Les premiers Pères, en effet, S. Justin (*I Apol.*, 15); Tertullien, (*De idol.*, 22 et *Apol.*, 39), Clément d'Alexandrie (*Quis dives*, 31 et 33), S. Cyprien (*Testim.*, III, 1), répètent : donnez à qui vous demande ; n'entreprenez pas de choisir, vous pourriez vous tromper. C'est à peine si Clément (*Strom.*, I, 1, 10) dit, en passant, qu'il ne faut pas faire l'aumône au paresseux, parce que c'est encourager la paresse... Origène, *Comment. in Math.*, XXIV, 46, serait aussi partisan de la prudence dans l'assistance des pauvres. Mais Lactance revient à la tradition; *Inst. div.*, VI, 13, 1 : il avertit le chrétien que chaque fois qu'un pauvre le sollicite, c'est Dieu qui l'éprouve et Ambros., *Ep.* I, LXIII, 87, recommande également de ne

indistinctement, car il y a le mauvais pauvre comme il y a le bon riche [1]. D'autres même en viennent à se demander si la pauvreté ne serait pas une punition céleste [2]; d'autres encore à mettre en relief les inconvénients qu'elle présente, au simple point de vue de la foi : elle est mauvaise conseillère et détourne aussi de la vie nécessaire l'âme qui ne sait pas la supporter [3]. Le meilleur, pour l'homme, serait une honnête médiocrité qui lui assurerait le nécessaire, car les extrémités sont périlleuses [4].

Toutes ces opinions se résument et se fondent dans la doctrine de Saint Augustin sur la richesse; elle nous donne très bien l'idée du chemin suivi depuis l'âge apostolique et l'impression des hésitations qui demeurent parmi les fidèles, au moment où l'Église est obligée de prendre position vis-à-vis du siècle sur cette grave question. Un des correspondants de l'évêque d'Hippone lui avait soumis quelques doutes sur l'interprétation des textes et de la tradition relatifs à la possession des biens de ce monde, et voici, en substance, ce qu'il lui répondit — en 414 [5]. — Au dire de l'Écriture, Abraham, Isaac et Jacob ont été extrêmement riches et ils n'ont

pas repousser le pauvre, d'aller même au devant de lui s'il n'ose pas demander (*De offic. ministr.*, II, XVI, 77). En revanche, S. Augustin apporte une restriction (*Ep.*, IV, CCLXII, 5 et s.) : il ne faut pas, sous prétexte d'aumône, mettre les siens dans la gêne et S. Jérôme, *Ep.*, LIV, 12, tout en répétant, *omni petenti te da*, ajoute cette restriction : *sed maxime domesticis fidei*. Selon les *Constit. Apost.*, II, 4, il faut distinguer entre les pauvres, aider ceux qui méritent de l'être, écarter les autres, qui sont sévèrement appréciés (IV, 3), parce qu'ils retirent le pain de la bouche de vrais pauvres. Et on voit paraître cette idée que l'œuvre de discernement et de répartition de l'aumône regarde l'Église; tout naturellement celle-ci tend à faire de l'aumône une sorte de dîme obligatoire dont elle a l'administration (*Const. Apost.*, VII, 29 et II, 35 : le prêtre agit : ἅτε οἰκονόμον καὶ διοκητὴν τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων).

1. Clém. Alex., *Quis dives*, 19 : Ceux qui ne sont *que* pauvres sont de faux pauvres ». Orig., *C. Celse*, VI, 16 : l'homme le plus naïf ne louerait pas tous les pauvres indistinctement, car il y en a de très vicieux. Pseudo-Cypr., *De duodecim abus saec.*, 8 : un riche humble de cœur peut paraître pauvre au milieu de l'abondance et un pauvre de biens peut être riche d'orgueil; il faut que l'humilité accompagne la pauvreté. Une inscription du VIe siècle (Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, nº 405), nous montre combien l'Église rapprochait l'humilité de la pauvreté : Domninus papa in nomine Christi pauper episcopus... *pauper* est ici pour *humilis*. — Sur la distinction entre le bon et le mauvais pauvre, voyez également : Ambros., *Expos. evang. sec. Luc*, V, 53.

2. August., *Ep.*, II, 104, 3.

3. Clém. Alex., *Strom.*, IV, 6, 31; IV, 5, 21 et s.; Ambros., *Hexaem.*, VI, VIII, 53 : in paupertate et divitiis tentamenta sunt; *In Psalm. CVIII, Expos.*, 35 : gravis laqueus persecutionis qui saepe frangit sanctos inopiae deformitate, quos mortis formido non fregerit. Clém. Alex., *Quis dives*, 12 et August., *Adversus Academ.*, III, II, 2, soutiennent que la richesse favorise l'acquisition de la sagesse par le loisir qu'elle donne, tandis que les soucis domestiques du pauvre peuvent encombrer complètement sa vie.

4. Clém. Alex., *Pedag.*, II, 1, 16.

5. *Ep.*, III, 157, 23 et s.

pas été, pour cela, moins agréables aux yeux de Dieu; ce n'est pas, en effet, la richesse qui condamne le riche, pas plus que ce n'est la pauvreté qui glorifie le pauvre et lui gagne le royaume des cieux ; mais c'est l'impiété qui perd le riche, s'il s'y abandonne, comme c'est la piété qui sauve le pauvre, s'il la pratique exactement ; tel est le sens qu'il convient de donner à l'histoire de Lazare le bon pauvre [1]. Abraham était donc riche, mais il n'était pas attaché à ses richesses; c'est pourquoi il était saint. Les partisans d'une observance plus rigoureuse et plus littérale des prescriptions divines soulèvent, il est vrai, des objections [2]. Abraham, Isaac et Jacob, disent-ils, par exemple, n'ont pas vendu leurs biens, parce que le Seigneur ne l'avait pas encore ordonné ; mais, maintenant, nous vivons sous le régime de la Loi Nouvelle, qui l'a effectivement prescrit : les propres paroles du Maître en font foi [3]. Augustin était bien obligé d'avouer qu'il y avait, dans cette réplique, quelque apparence de raison [4]. Seulement, poursuit-il, remarquons bien à qui le Seigneur a dit : « Va, vends ce que tu as et donne-le aux pauvres »; c'est à un jeune homme riche, qui demandait au Christ comment il fallait faire pour arriver à la vie véritable. Le Maître ne lui a pas tout d'abord répondu : « Vends ce que tu as », mais seulement : « observe les commandements » ; c'est seulement quand le jeune homme lui a affirmé qu'il les observait qu'il a ajouté : « Si tu veux être parfait, va et vends ton bien. » Il faut donc distinguer entre *la vie*, à laquelle on peut arriver quoique riche, et *la perfection*, qui exige le renoncement absolu. Saint Paul a instruit des riches [5] et il ne les a vraisemblablement pas trompés ; or, il ne leur a pas dit de vendre leurs biens et d'en distribuer le prix aux pauvres; il s'est contenté de les mettre en garde contre les pensées d'orgueil que les richesses pourraient leur donner. Mais on peut objecter [6] que, selon l'Évangile, un chameau passerait plus facilement par le trou de l'aiguille qu'un riche n'entrerait dans le royaume des cieux ; alors l'Apôtre aurait parlé contre le Seigneur dans sa lettre à Timothée; à moins encore que ceux qui font l'objection ne comprennent pas l'Évangile et ne sachent pas ce qu'ils disent. Puisque le chrétien doit choisir entre eux et l'Apôtre [7], Saint Augustin choisit l'Apôtre, car il n'oublie pas qu'il est écrit : « Ce

1. Luc, XVI, 19-22.
2. § 24; il s'agit des Pélagiens dans ce qui suit.
3. Math., XIX, 21.
4. § 25 : haec si dicunt videntur aliquid rationaliter dicere.
5. § 26, fondé sur *I Tim.*, VI, 17-19.
6. § 27.
7. § 27 : Quid ergo est? Utrum Apostolus contra Dominum loquitur an isti nesciunt quid loquuntur, quid horum credat, eligat christianus.

qui est impossible aux hommes est facile à Dieu. » Il faut entendre, sans doute, que Dieu peut aussi aisément faire passer le chameau par le trou de l'aiguille qu'il peut faire entrer le riche dans le royaume des cieux. Les contradicteurs répliquent encore [1] que si le Seigneur a dit qu'une telle chose était aisée à Dieu, c'est qu'il savait qu'en fait des riches vendraient leurs biens pour arriver à la perfection. Saint Augustin qui, à cet instant, frôle le pélagisme, ne résiste pas au plaisir de le heurter en passant [2] et il offre à sa méditation le texte du Psalmiste (XLVIII, 7), qui reprend également « ceux qui ont toute confiance en leur vertu et ceux qui se glorifient dans l'abondance des richesses ». Cependant, ne peut-on répondre avec l'Évangéliste [3] : « Celui qui aura quitté tous ses biens à cause de moi... » ? mais, triomphe Saint Augustin, dans ce texte, il n'y a pas le mot *vendre;* il y a *quitté* [4], ce qui est bien différent. N'est-il pas par exemple des cas où l'on *quitte* sa femme, quand il faut choisir entre elle et le Christ ? La même chose peut arriver à propos des biens de la terre [5] : Si un chrétien est mis en demeure, par quelque puissance (*ab aliqua potestate*), de choisir entre ses biens et le Christ, il doit *quitter* ses biens et c'est le vrai sens du texte de Saint Mathieu visé (XIX, 19). Les riches vraiment chrétiens [6] possèdent leurs richesses, mais n'en sont pas possédés. Ils donnent une solide instruction chrétienne à tout leur entourage, ils offrent la nourriture à qui a faim, vêtissent qui est nu, rachètent qui est captif et sont prêts à détester leurs richesses, comme à haïr leur famille, s'il leur faut jamais choisir entre tout cela et Dieu, car ils savent que, sans un tel détachement, ils ne sauraient être de vrais disciples. Assurément des chrétiens riches [7] et de grande naissance se sont élevés très haut dans la gloire du martyre [8]. C'est un conseil grand et superbe [9], que donnent aux riches les paroles évangéliques : « Vendez vos biens... », mais ceux qui n'auront pas eu la force de le suivre et qui auront cependant pratiqué les préceptes divins du détachement et de charité, s'ils ne sont pas, au jour du jugement, assis avec le Christ, seront au moins placés à sa droite, pour être jugés avec miséricorde, car il est écrit : « Bienheureux les

1. § 28.
2. § 29.
3. Math., XIX, 29.
4. § 31. Aliud est dimiserit : aliud est vendiderit.
5. § 32.
6. § 35.
7. § 36.
8. § 36 : Habemus hinc utriusque sexus divites clarissimasque personas martyrii gloria sublimatas.
9. Consilium tam grande tamque praeclarum.

miséricordieux [1] ». Les faibles ont leurs mérites [2], que les zélés ne doivent pas déprécier, d'autant qu'eux-mêmes ne sont pas tous inattaquables et qu'on en sait qui parlent haut, avec autant d'impudence que d'imprudence et qui, cependant, ne vivent que de la charité des chrétiens riches : s'ils étaient logiques, ils ne devraient rien accepter que de ceux qui vendent leurs biens. Un peu d'indulgence siérait à de tels hommes [3], d'autant que ceux qui travaillent et valent mieux qu'eux (*qui maiore virtute*), leur en donnent l'exemple : pourtant seraient-ils moins blâmables de condamner les riches, dont ils ne reçoivent rien, que ne le sont ceux-là qui se nourrissent de leurs aumônes. Augustin n'a jamais possédé grand chose [4]; toutefois, il a suivi à la lettre le précepte du Seigneur et plusieurs ont fait de même, sur son conseil ; mais c'est s'éloigner de la saine doctrine (*sana dectrina*) que de condamner, avec une vaine arrogance, ceux qui n'imitent pas cet exemple. Au reste, les avares et les cupides troublent moins l'Église que certains individus qui s'en vont pérorant et sermonant à droite et à gauche et se croient personnages éminents, parce qu'ils ont obéi au Seigneur jusqu'au bout et qu'ils ont vendu un bien, qui n'était parfois qu'un méchant patrimoine.

L'accord n'est donc point complet entre les fidèles du ve siècle sur cette question de la richesse et il faut avouer que les arguments de Saint Augustin ne sont pas partout irrésistibles. Ainsi, ils traitent bien légèrement la difficulté qui sort de l'opposition des deux textes de Saint Paul et de Saint Mathieu ; mais ils sont intéressants en ce qu'ils posent clairement la thèse de l'Église ; thèse éminemment politique et pratique, car elle permettra d'adapter au christianisme toute la vie de la société romaine. Le concile de Gangres [5], vers 325, avait déjà donné une formule raccourcie, mais nette de cette doctrine officielle dont Saint Augustin, nous expose en quelque sorte, la théorie [6] : le renoncement aux biens de ce monde n'est point pour les simples fidèles. Ceux qui possèdent une âme d'élite ont à leur disposition le couvent et la cléricature [7]; les autres n'ont qu'à faire l'aumône et c'est ainsi que le redoutable ferment socialiste de l'Évangile fond dans la douce quiétude des

1. Math., V, 7.
2. § 37.
3. § 38.
4. § 39.
5. Le Blant, *De quelques principes sociaux...*, p. 387 et n. 1. ; Renan, *M. Aur.*, p. 558.
6. Les prescriptions du concile de Gangres sont confirmées l'année suivante par le concile de Diospolis.
7. August., *De haeres.*, XL.

bonnes œuvres ou du renoncement [1]. Si l'Évangile, même entendu selon la tradition, « demeure le livre du pauvre et de l'opprimé » [2], c'est par les consolations qu'il lui donne, par la sympathie qu'il lui montre et par l'espérance supra-terrestre qu'il leur met au cœur. L'Église est riche et va l'être de plus en plus [3]; elle a intérêt à pro-

1. Tous les écrivains chrétiens font de l'aumône une obligation morale et la présentent comme une œuvre excellente, indispensable au salut du riche, utile au salut de tous, mais libre de contrainte, absolument volontaire. Il n'y a point d'autre limite fixée aux dons que celle que chacun croit devoir y mettre (*II Cor.*, 6 et 7); mais il n'y a point, non plus, de minimum imposé, calculé, par exemple, d'après le revenu, ce qui serait comme une *socialisation* de l'aumône. Saint Cyprien, *Testim.* III, 2, le dit en termes très nets, après Saint Paul : la volonté d'être charitable est nécessaire, mais suffisante; on donne ce qu'on veut; il faut entendre, bien entendu, ce qu'on peut, car, ailleurs, le même Saint Cyprien recommande de ne pas craindre de s'appauvrir par l'aumône, qui n'est qu'un prêt fait à Dieu. (*De opere et eleem.*, 9, fondé sur *II Cor.*, 9, 10 et s. et Math., VI, 31). Dans la pensée de l'Église, c'est tout le superflu qui doit être consacré aux bonnes œuvres (Lact., *Inst. div.*, VI, 12, 33); mais le mot superflu étant très élastique, chacun l'interprétait à sa convenance. Saint Augustin, dans une lettre d'ailleurs très curieuse (*Ep.*, IV, 272, 5 et s.), avance qu'il ne faut point mettre les siens dans la gêne, sous prétexte de soulager les pauvres : on en peut conclure que tous les chrétiens ne pensaient pas ainsi et poussaient la charité au-delà des limites du superflu. L'Église essaiera bientôt de réglementer l'aumône (*Const. apost.*, VII, 29). Au reste, les recommandations évangéliques (*I Cor.*, XIII, 13; Jean XIII, 35; *I Joan.* IV, 7.), quand elles ont été interprétées dans un esprit vraiment chrétien, ont produit des dévouements admirables (Clém. Rom., *I Cor.*, 55; Pontius, *Vita et pass. S. Cypr.*, 9 et 10, sur le rôle du saint durant la peste de Carthage) et des exemples tels que les païens eux-mêmes en ont été impressionnés (Eus., *H. E.*, IX, 8, 14 et s.).

2. De Laveleye, *op. cit.*, p. 123.

3. C'est une grosse affaire que de savoir comment l'Église est devenue propriétaire et l'examen de cette question nous mènerait loin; j'en indique seulement les principaux termes. (Voy. Allard, *Hist. des Persec.*, t. II, p. 465 et s. et *Christ. et Emp.*, le chap. intitulé *la situation légale des Eglises*, p. 76 et s.). Il est clair qu'au IIIe siècle, l'église est propriétaire (Rossi, *Rom. Sot.*, I, 104). Nous voyons Alexandre Sévère rendre aux chrétiens un lieu de réunion qu'ils avaient au-delà du Tibre et Aurélien faire expulser par les magistrats d'Antioche un évêque intrus, le tout par simple application du droit privé. D'où est sorti, pour l'Église, ce droit de propriété? Probablement de la législation sur les *collegia tenuiorum* (*Dig.*, XLVII, 22, 1) : la propriété de l'Église se serait présentée d'abord comme celle d'une association funéraire. C'est la thèse de Rossi et je la crois très acceptable, malgré les objections soulevées contre elle par M. l'abbé Duchesne, *Les orig. chrét.*, p. 386 et s.. C'est que, sans sortir de Tertullien, j'en vois une confirmation dans *Apol.*, 37 et dans *Ad Scap.*, 3, où il est question de violations tumultuaires des sépultures chrétiennes : il peut sembler surprenant que Tertullien n'insiste pas sur leur illégalité. (Sur leur réalité, voy. Tissot, *Géogr. comp.... Append* au t. II, p. 805.) Mais il est, avant tout, préoccupé de mettre en valeur leur odieux; leur illégalité va de soi, sans doute. Je n'affirme rien, bien entendu, je ne note que mon impression : c'est également celle d'Aubé, *Les chrét. dans l'Emp. rom.*, pp. 210 et s.. Les païens faisaient parfois des incursions sur les domaines chrétiens, même lorsqu'ils furent assurés à l'Église par un droit de propriété certain. La *Passio SS. Theodoti, etc.* XVI (Ruinart), est, à ce point de vue, très instructive. L'événement se passe au début du IVe siècle; le confesseur Theodote, avant que d'ac-

téger la richesse et elle en vient insensiblement à ne point refuser ses complaisances au riche. « En quel temps de misère vivons-nous, s'écrie douloureusement Salvien, pour que le plus considéré soit toujours le plus riche [1] ! » C'en est fait : l'Église pourra toujours penser que, fondée qu'elle est sur l'Evangile, il est de son rôle comme de son devoir de protéger les petits [2]; elle sera parfois seule à le faire dans les temps de violence; elle pourra, suivant le mot d'un socialiste chrétien de nos jours, ne jamais ignorer la question sociale [3]; elle ne la posera jamais sous sa forme sociale. Les hésitations de Tertullien, si conformes au sens vrai de la tradition chrétienne, et l'inanité de ses violences de langage, qui n'entraînent aucune prohibition socialement essentielle, suffiraient à établir que l'Église s'est, de par la lettre des textes et la force de la tradition, volontairement tenue éloignée des solutions radicales en matière sociale. Sa pitié (*Misereor super turbam*) ne l'a conduite qu'à l'aumône volontaire, qui n'est qu'un palliatif médiocre, et réellement très égoïste, aux maux de la terre; l'égalité, c'est la mort qui la donne [4] et l'homme ne trouve que dans l'autre vie la compensation qu'il désire aux misères de celle-ci [5]. Mais est-ce que Jésus n'avait pas dit : « Qui m'a établi juge sur vous pour faire vos partages [6] ? »

Pourtant, à en juger par Lucien [7], je dirais même par Tertullien [8], les chrétiens donnaient aux païens l'impression de professer, au moins d'appliquer, au sujet de la propriété et de la richesse, des idées très particulières : on pouvait les croire foncièrement communistes. Interprétation fausse de textes évangéliques, souvenir de la communauté primitive, décrite dans les écrits apostoliques,

complir l'acte qui peut échouer et le perdre, soit tirer de l'eau les corps de sept vierges que les persécuteurs ont noyées, éprouve le besoin de s'affermir par une prière; il va *ad Patriarcharum confessionem*, et trouve l'entrée bouchée; il s'agit d'un oratoire peut-être souterrain; il se rend alors *ad confessionem Patrum*, qui est obstruée de même. Ces oratoires sont connus, légalement établis sans doute et probablement entrées de cimetières. Sur le soin que l'Église savait avoir de ses intérêts, voyez les recommandations qui se trouvent dans les *Canons apostoliques*, XXXIX, ap. Mansi, I, p. 38, au sujet de l'inventaire à faire à la mort de l'évêque : il s'agit de bien distinguer ce qui est à lui de ce qui est à l'Église, afin que ni l'Église ni les héritiers ne soient lésés.

1. Salvien, *De gub. Dei*, III, X, 53 : .. tanta est miseria huius temporis, ut nullus habeatur magis nobilis quam qui et plurimum dives.
2. Ambros., *De offic. ministr.*, II, XXVIII, 140 : pauperes thesauros ecclesiae.
3. Abbé Winterer, cité par de Laveleye, *op. cit.*, p. VI.
4. Ambros., *Hexaem.*, VI, VIII, 51 : nudi omnes nascimur, nudi morimur.
5. Ambros, *Hexaem*, VI, VIII, 52 : Illud praetereo, quod multo est praestantius : quoniam iustus qui hic eguerit illic abundabit.
6. Luc, XII, 14 : Ἄνθρωπε, τίς, με κατέστησεν κριτὴν ἢ μεριστὴν ἐφ' ὑμᾶς·
7. *Peregrinus*, 13.
8. *Apol.*, 39 : Vide, inquiunt, ut invicem se diligant...

vantée et rappelée souvent depuis dans l'Église, conclusions de thèses analogues à celle des Carpocratiens, peu importe l'origine de cette opinion qu'on avait parfois d'eux, mais elle ne pouvait qu'inquiéter le commun des citoyens. Celui même d'entre les païens qui, ne s'arrêtant pas à l'apparence, pénétrait la réalité de la doctrine et de la pratique chrétiennes, pouvait cependant n'être pas plus rassuré. Le christianisme fuyait la discussion des principes sociaux; il ne niait pas celui de la propriété, ni même celui de la propriété individuelle, c'est entendu; mais il refusait, en fait, à la propriété toute valeur civile, toute dignité intrinsèque et absolue, pour l'appuyer uniquement sur la volonté de Dieu, lequel dispense les biens de ce monde comme il le juge à propos. Ce n'était peut-être pas là, en somme, un fondement moins solide que celui qu'admettaient le droit romain et les vieilles traditions religieuses de Rome, mais il présentait dès l'abord l'inconvénient de n'être pas civil et de n'avoir de sens que pour un chrétien; et, en second lieu, celui d'être le seul à avoir un sens pour un chrétien. En théorie, d'ailleurs, et tout en respectant Dieu dans ses œuvres, le vrai fidèle n'a pas, pour la propriété, plus de considération que pour la richesse, qui est son signe. Toutes deux sont, à ses yeux, un accessoire, à la fois négligeable et inquiétant de la vie, étant hors de l'âme et l'enveloppant tout de même d'un péril redoutable; elles sont, en tous cas, incapables d'être un élément valable de distinction entre les hommes, ceux-ci ne pouvant être différenciés en Christ que par leurs vertus et leurs vices. Les biens de la terre appartiennent-ils même véritablement à celui qui en semble le maître? Ne sont-ils pas d'abord à Dieu, à son Église et à ses pauvres? N'est-ce pas la marque d'un égoïsme inconcevable et mortel que d'en vouloir jouir absolument? De pareilles idées pouvaient légitimement paraître plus dangereuses que celles de Lucien, surtout parce qu'elles étaient autrement encadrées. Celles de Lucien se présentaient comme les opinions d'un écrivain intelligent, écouté, mondain, mais isolé, tout au plus entouré d'un petit groupe de disciples et dont chacun était libre de prendre au sérieux les remarques et de suivre les conseils ironiques jusqu'où il l'entendait. *Les Saturnales* ou les *Dialogues des Morts* n'attaquaient foncièrement ni le principe ni la dignité de la propriété individuelle, mais seulement l'injustice de sa répartition. Avec Tertullien, il s'agit d'idées répandues dans le peuple, inélégantes dans leur expression, mais appuyées sur des dogmes; elles ont la place d'honneur dans une morale éminemment utilitaire et impérative, puisqu'elle doit conduire au salut, et n'y conduit que si elle est strictement suivie. Il y avait donc, au jugement d'un païen, dans

de semblables opinions, plus que l'écho de revendications banales, plus que le blâme de scandales patents, plus même qu'une attaque indirecte et victorieuse contre les fondements païens de la propriété ; il y avait réellement une destruction de toutes les idées courantes sur elle et sur la richesse, une déconcertante transposition de leur rôle dans la société et dans la vie.

CHAPITRE XI

LE TRAVAIL

I. Le travail dans la société païenne; doctrines primitives du christianisme à son sujet. — II. Opinions de Tertullien et des chrétiens en général sur la nécessité du travail. — III. Les métiers permis et les métiers interdits. – La tradition de l'Église.

I. — En attendant la fin du monde et le règne de Dieu, il faut que le chrétien vive, car, si la foi aide à supporter les misères de la vie, elle ne guérit pas de toutes les nécessités humaines. S'il n'a pas de ressources propres, doit-il se contenter d'une aumône toujours problématique et souvent insuffisante, ou doit-il travailler pour gagner sa vie ? Dans ce cas, quel travail doit-il et peut-il faire ? Nous considérons aujourd'hui que le travail est une nécessité sociale, et, en conséquence, l'organisation du travail est devenue un très grave problème social. Les Romains de l'Empire ne voyaient pas les choses de la même façon. Ils n'admettaient pas que le travail fût nécessaire et, s'il résultait de sa mauvaise organisation divers inconvénients sociaux, le problème ne se posait pas en lui-même ; il n'agitait point les esprits ; nous allons voir pourquoi. Le travail n'était généralement pas honoré dans l'Empire et les hommes le fuyaient volontiers. Sans parler même de la populace de la Ville, que la concurrence servile avait, depuis longtemps, découragée, et à laquelle les dérivatifs inventés par les riches, avaient donné d'irrémédiables habitudes de paresse, le travail libre n'était véritablement pas alors un des fondements de la société. L'argent, et les folies qu'entraînait sa possession, occupaient depuis trop longtemps la première place dans la vie romaine, pour que ceux qui se contentaient de vivre de leur effort de chaque jour, ceux que la nécessité assimilait à des esclaves, ne fussent point considérés comme des êtres inférieurs [1]. Cette infériorité sociale des travail-

1. Voyez ds. Cic., *Pro Flacco*, 8, le ton de l'auteur pour parler des *opifices*

leurs entraînait fatalement le mépris de leurs occupations. Sans doute, il ne serait pas impossible de rencontrer, aux premiers siècles de l'Empire, des éloges du travail sous la plume de païens, mais prenez garde qu'il ne s'agit que du travail intellectuel et de l'activité de l'esprit. C'est en ce sens que Valère-Maxime célèbre la puissance du travail, qui fait l'énergie de la guerre, la gloire du forum et la splendeur des arts [1]. C'est dans un travail du même genre que Lucien voit le remède à la pauvreté, mauvaise conseillère [2]. Le monde grec a, sans doute, conservé, plus longtemps que le monde purement romain, l'estime de l'homme qui vit de son labeur; cependant, voyez dans *Les Fugitifs* de Lucien, en quels termes il est parlé des petits ouvriers, insolents, ignorants, impudents, méprisables [3]. Voyez aussi les idées exposées dans *Le Songe* du même auteur; il s'agit de savoir ce qu'on fera d'un jeune homme en âge de travailler; son père en délibère avec ses parents et amis, or, ce qui préoccupe surtout tous ces bons bourgeois, c'est de trouver le métier le plus digne d'un homme libre; les questions de facilité d'apprentissage et de productivité ne viennent qu'ensuite [4]. On se décide pour la sculpture, mais ce n'est pas sans passer par dessus de grosses objections que la Science (ἡ Παιδεία) présente. La plus notable c'est qu'un sculpteur n'est qu'un manœuvre et que sa vie dépend de ses mains; c'est un ouvrier perdu dans la foule et humble devant les grands; il peut être un Phidias, il n'en est pas moins le tâcheron vivant d'un travail manuel [5]. Cette objection, qui revient plusieurs fois, sous des formes diverses, est évidemment celle qui inquiète le plus les interlocuteurs, et c'est à un art qu'on l'applique, et même à la situation sociale d'un artiste grand parmi les plus grands; quelle ne serait pas sa force s'il s'agissait d'un vrai métier, et de ce que nous nommons, nous, un manœuvre? Apollonius de Thyane ne craint pas d'exprimer cette idée que commercer c'est déchoir. Certain jour, il a rencontré un jeune Lacédémonien qui fait le commerce maritime, et il insiste devant lui sur la misérable condition du marchand qui vend, achète, trompe sans trêve; « peut-être bien, ajoute-t-il, que je pousse le tableau un peu trop au noir, mais c'est tout de même une honte (αἰσχύνη), quand on est Lacédé-

et tabernarios grecs; de même, Sen., *De benef.*, VI, 17, sur les vils artisans et gens vivant du travail de leurs mains.

1. Val. Max,, VIII, 7, 1.
2. *Le Songe*, 18.
3. *Fugitifs*, 12 et s.
4. *Le Songe*, 2.
5. *Le Songe*, 9 : οἷος γὰρ ἂν ᾖς βάναυσος καὶ χειρῶνας καὶ ἀποχειροβίωτος νομισθήσῃ.

monien, que d'oublier Lycurgue et Iphitos pour user sa vie sur des comptes de commerce [1] ». Un dernier trait, emprunté à une autre époque et à une autre source, achèvera de marquer l'impression que j'essaie de fixer ; je le trouve dans un document chrétien, mais qui prétend exprimer une opinion courante dans la société païenne. Saint Clément d'Ancyre est traduit devant Dioclétien, qui, pour le décider à abjurer, lui offre des vêtements précieux. Le martyr répond : « Ce sont les hommes qui font de tels ouvrages que vous devriez admirer, car c'est leur effort qui améliore la matière ; au lieu de cela, vous les méprisez ; ce sont, à vos yeux, de vils artisans, et vous tirez vanité de ces vêtements, qui ne sont pourtant que la dépouille de vils animaux [2] ».

Telles sont donc les idées païennes en présence desquelles les chrétiens se sont trouvés placés : le travail des mains est méprisable ; méprisables sont ceux qui s'y livrent. Toutefois, il existe des degrés dans l'avilissement, puisque, selon Lucien, un homme libre peut être sculpteur. D'ailleurs, le travail, même intellectuel, ne doit pas absorber la vie tout entière. Nos socialistes ouvriers réclament la journée de huit heures, Lucien se contente de celle de six : « Travaillez six heures, cela suffit ; les autres heures disent aux mortels : Vivez ! [3] ». Il va de soi que les hommes de petite condition ne se méprisaient pas eux-mêmes parce qu'ils travaillaient ; ils pouvaient seulement se plaindre de leur peine et haïr le riche paresseux.

Le christianisme primitif n'arriva pas à un accord unanime sur la question de la nécessité et de la dignité du travail. Elle se posait nécessairement devant lui, parce que la première génération chrétienne, composée uniquement de petites gens, n'avait à compter que sur son effort pour vivre. Il est donc probable que personne, en elle, ne songea à mépriser le travail. De ses membres, les uns, dans l'attente et dans l'espérance de la fin du monde qu'ils croyaient proche, ne voulaient pas distraire un instant de l'œuvre du salut ; ils espéraient que la mise en commun de leurs petites ressources et surtout que la bonté secourable de Dieu, leur permettraient d'atteindre le jour ultime, sans se replonger dans les occupations du siècle. D'autres, moins utopistes et moins assurés de mourir bientôt, pensèrent, dès l'abord, que le Ciel n'aidait un peu que ceux qui s'aidaient beaucoup ; ils ne crurent pas qu'il y eût incompati-

1. Philostr., *Apoll.*, IV. 32.
2. *Acta S. Clementis Ancyrani*, 14, *Boll.*, 23 janvier, cité par Le Blant, *Actes des M.*, Sect., II, § 110, p. 261.
3. *Epigr.*, 17 : Ἓξ ὥραι μόχθοις ἱκανώτατται, αἳ δὲ μετ' αὐτὰς γραμμάσι δεικνόμεναι ζῆθι λέγουσι βροτοῖς.

bilité entre le travail et le salut, et jugèrent que l'essentiel était que chacun, évitant d'être à charge aux autres, commençât par se suffire à soi-même. Le premier point de vue est celui de Jésus dans le *Discours sur la montagne* : le fidèle ne doit s'inquiéter ni de sa nourriture ni de son vêtement, mais il n'a qu'à chercher le royaume de Dieu et sa justice ; Dieu sait ce qui manque à ses serviteurs et il ne les laissera pas plus mourir de faim qu'il ne laisse périr les oiseaux du ciel, qui pourtant ne sèment pas [1]. L'autre thèse est nettement posée et soutenue par Saint Paul. « Tenez à honneur de vivre tranquilles, occupez-vous de vos affaires, travaillez de vos mains, arrangez-vous pour n'avoir besoin de personne » ; tel est le thème constant de ses instructions aux Thessaloniciens et aux Corinthiens [2]. En les leur envoyant, il ne manquait pas de leur faire remarquer qu'il avait toujours prêché d'exemple et qu'il avait vécu parmi eux de son métier, bien que sa mission d'Apôtre pût l'en dispenser [3]. Normalement plus humaine et plus pratique que l'autre, la solution de Saint Paul devait triompher, par la force même des choses ; mais, comme l'autre était évangélique, consacrée par des textes précis, agréable aux esprits exaltés et mystiques, autant que commode aux paresseux, elle devait toujours garder, à des degrés divers, des partisans et des fidèles [4]. Tant que le christianisme fut recruté dans les basses classes, la nécessité du travail était si matériellement évidente, qu'il ne semble guère possible qu'elle ait été contestée. Il ne paraît même pas que le communisme de la première église de Jérusalem ait toujours suffi à garder tous ses membres de la misère [5]. Aussi, dans les textes les plus anciens, est-ce la thèse de Saint Paul qui est soutenue et prônée. Mais, à travers ces textes eux-mêmes, il n'est pas impossible de voir qu'elle n'est pas acceptée de tout le monde. Les désœuvrés qui ne font rien, dit Clément Romain, ne sont que des inutiles ; ils vont parlant en l'air comme ces veuves paresseuses et bavardes qui tournent autour des maisons et se répandent en commérages. C'est la bonne doctrine qui est le prétexte de leur oisiveté ; mais qu'attendre d'esprits inquiets qui ne comprennent ni ce qu'ils disent, ni ce qu'ils affirment ? Pourtant, ils se posent en docteurs : Patience ! C'est une prétention qu'ils paieront cher au jour du

1. Math., VI, 25 et s. ; Luc, XII, 22 et s.
2. *I Thess.*, IV, 11-12 ; *II Thess.*, III, 6-13 ; *I Cor.*, IX, 1-15.
3. *I Thess.*, II, 9 ; *I Cor.*, IX, 1-15 ; *II Cor.*, XIII, 13-14 ; *Actes des Ap.*, XX, 33 et s.
4. *L'Ép. à Diognète*, 9, déclare que Dieu a voulu que nous eussions foi en sa bonté et que nous cessions de nous inquiéter de notre nourriture et de notre vêtement.
5. *Actes des Ap.*, VI, 1 et s.

jugement [1]. La *Didaché* s'élève plus énergiquement encore contre l'oisiveté. Elle recommande aux chrétiens d'hospitaliser les fidèles en voyage, mais pas plus de deux ou trois jours [2]; s'ils veulent rester davantage et qu'ils aient un métier, qu'ils s'en servent pour vivre [3]; sinon qu'on les utilise aussi bien que possible, de manière à ce qu'ils ne demeurent pas inoccupés [4]. Il n'y aurait à se refuser au travail qu'un homme qui voudrait trafiquer du christianisme, or, il faut se garder de telles gens [5]. Saint Justin fait mieux ; il fonde la dignité et la nécessité du travail sur l'exemple de Jésus lui-même, qui n'a pas rougi de passer pour le fils de Joseph et d'être un simple ouvrier comme lui ; il a travaillé de ses mains à fabriquer des charrues et des jougs, donnant ainsi le modèle d'une vie juste et laborieuse [6]. De ces divers textes, je crois pouvoir conclure que la doctrine de Saint Paul était devenue nécessairement et tout de suite, celle de l'Église, mais que l'existence des préceptes évangéliques précités, suscitait et semblait justifier des exceptions personnelles, contre lesquelles protestent Saint Clément Romain, l'auteur de la *Didaché* et Saint Justin.

II. — C'est donc en présence de textes contradictoires et d'interprétations divergentes que s'est trouvé placé Tertullien, à une époque où ceux qui, normalement, méprisaient le travail des mains, c'est-à-dire les hommes aisés, avaient déjà pénétré dans l'Église. Lui-même n'est point sans éprouver quelque embarras en face de cette question du travail. En l'envisageant, non pas au point de vue social, mais simplement à celui de la foi chrétienne, il nous présente à son propos dans le même ouvrage, deux opinions contradictoires. D'une part, il nous dit que l'homme doit se fier à Dieu pour sa nourriture, comme les corbeaux qui ne sèment ni ne récoltent [7], et, d'autre part, il affirme que chacun doit vivre de son travail [8] et que celui qui ne veut pas travailler ne doit pas manger [9]. Dans un autre traité, il déclare que chacun doit demeurer en l'état où la foi l'a trouvé, et continuer, sous certaines réserves que nous retrouverons, à vivre par les moyens qu'il employait quand il était païen [10].

1. Clém. Rom., *I Ad Virgin.*, 11.
2. *Didaché*, XII, 7.
3. *Didaché*, XII, 3.
4. *Didaché*, XII, 4.
5. *Didaché*, XII, 5.
6. *Dial. C. Tryph.*, 88.
7. *Adv. Marc.*, IV, 29.
8. *Adv. Marc.*, V, 7.
9. *Adv. Marc.*, V, 16.
10. *De idol.*, 5.

Cette contradiction n'est peut-être pas irréductible. Sans doute, la première des prescriptions de Tertullien semble simplement conforme à la doctrine de Saint Mathieu et de Saint Luc, dont notre auteur paraphrase visiblement le texte, mais elle est aussi très conforme à l'esprit du montanisme, qui attend d'un moment à l'autre l'apparition de la Jérusalem céleste. C'est ce qui peut prêter à l'illusion que nous sommes en présence de préceptes pratiques ; mais, nous nous apercevons que ce n'est en effet qu'une illusion, si nous replaçons le texte en question dans le développement général auquel il appartient. Tertullien est en train d'argumenter contre Marcion, qui imaginait dans le monde un Dieu actif à côté du Dieu créateur immobile ; il affirme particulièrement que c'est d'un Dieu unique qu'on peut dire ce qui suit :..., et il expose, en empruntant les expressions de Saint Luc, l'idée qu'il a lui-même de la Providence divine, dont l'action tutélaire prouve, à son sens, l'activité de Dieu. Si donc nous considérons ce raisonnement dans son ensemble, rien ne nous autorise à croire que Tertullien ait réellement pris au pied de la lettre les prescriptions de l'Évangéliste, lesquelles pouvaient être à peu près praticables et, en tout cas, justifiables aux premiers âges de l'Église, mais étaient absurdes au début du troisième siècle, à moins qu'on ne recourût à la mendicité ou que l'on consentît à mourir de faim : Tertullien ne l'ignore pas [1]. Si donc, il fallait voir dans ce texte autre chose que des formules consacrées, utilisées dans un intérêt de polémique, j'y verrais seulement cette double affirmation : le chrétien doit croire que Dieu lui fournira toujours les moyens de gagner sa vie, ce qui ne veut pas dire que Dieu le dispensera de travailler ; — et : la foi ne redoute pas la faim [2], ce qui ne veut pas dire qu'il faille souffrir de la faim pour être bon chrétien. Le rapprochement, dans le même ouvrage, de ces deux idées dissemblables : « Ne vous inquiétez pas du lendemain ; — travaillez », rend, à mon sens, vraisemblable l'explication que je propose et me permet de conclure que, dans la véritable pensée de Tertullien, le chrétien doit travailler pour vivre. J'ajouterai trois raisons à cette présomption première : d'abord Tertullien cite trop volontiers Saint Paul et se fonde trop ordinairement sur lui [3], pour se séparer de sa doctrine sur un point qu'elle avait si particulièrement éclairci. En second lieu, la tradition de l'Église devait déjà être, en l'espèce, assez fortement établie, pour que Tertullien ne s'en écartât que sur des raisons qu'il n'eût pas

1. *De idol.*, 12.
2. *De idol.*, 12 : fides famem non timet.
3. Not. *Adv. Marc.*, V, 7 et V, 16.

manqué de nous donner. Saint Paul, en travaillant de ses mains, avait relevé la dignité du travail, car l'élévation divine de sa personne rehaussait, aux yeux des chrétiens, les humbles occupations qu'il avait sanctifiées après Jésus lui-même. Enfin, la destinée des fils d'Adam n'est-elle pas de vivre courbés au dur travail que la faute de l'Ancêtre leur a imposé sur cette terre d'esclavage [1]?

Ce n'est pas, d'ailleurs, que la doctrine paulinienne ait été, dès Tertullien, universellement et définitivement acceptée; elle devait, dans la suite, rencontrer encore des contradicteurs, parmi les mystiques, les dédaigneux du travail et les paresseux [2]. Il faudra les affirmations répétées des docteurs et leurs interprétations symboliques [3] des textes évangéliques inquiétants; il faudra au besoin l'exemple des évêques [4], s'ajoutant à celui du Maître et de l'Apôtre,

1. *Adv. Marc.*, II, 2 (Adam)... redhibitus materiae suae, et in ergastulum terrae laborandae relegatus, in ipso opere prono et devexo ad terram, usurpatum ex illa spiritum mundi universo generi suo tradidit...

2. L'insistance des Pères suffirait à prouver que le problème se posa longtemps encore; d'ailleurs des textes précis l'établissent. D'abord des hommes comme Origène admettaient volontiers l'interprétation la plus simple, selon la lettre, du précepte évangélique (*C. Celse*, VII, 24.); c'est-à-dire, ne nous mettons en peine ni de notre nourriture, ni de notre vêtement et croyons que Dieu y pourvoira toujours, à la condition que nous ne demandions que le nécessaire. Du temps de Saint Augustin, il y a des moines qui continuent à interpréter étroitement le texte et refusent de travailler (*De opere monach.*, I; *Retract.*, II, 21). D'autres croient qu'il est plus conforme à la volonté divine de mendier (August., *Ep.*, III, 157, 38). Eusèbe, *De mart Pal.*, IV, 5, nous montre un de ces *purs;* c'est un certain Aphien, qui quitte ses parents parce qu'ils ne sont pas chrétiens et qui, ayant mis en Dieu toute sa confiance, s'en va sans se soucier de sa nourriture ni de son vêtement.

3. Origène lui-même ne prend pas le texte évangélique au pied de la lettre, puisqu'en admettant l'interprétation la plus simple, il imagine qu'il en est peut-être aussi une plus profonde (*C. Celse*, VII, 24). Selon Clément d'Alexandrie, il faut entendre : « Ne vous chargez pas des soucis qui troublent la vie; rejetez loin de vous les fardeaux superflus; ne vous montrez point exigeants; mais placez votre espérance et votre confiance en Dieu (*Pedag.*, I, 5, 17; I, 12, 98). Saint Cyprien, *De dominica orat.*, 19, insiste surtout sur cette idée : occupez-vous de votre pain quotidien et ne pensez pas à celui du lendemain, parce qu'il y a contradiction entre le souci de prolonger sa vie dans le siècle et le désir du royaume de Dieu, qui est au cœur du chrétien; mais il est clair que l'interdiction du souci du lendemain n'est plus là qu'une manière de parler. Selon Saint Augustin, le précepte évangélique ne doit qu'enlever l'inquiétude de la vie courante; il ne dispense pas le chrétien de travailler (*De opere monach.*, 1 et s.). Dieu n'est pas indifférent aux besoins de ses serviteurs, mais il ne leur ordonne pas de ne point s'aider eux-mêmes quand ils le peuvent (*De opere monach.*, XXVI, 34 et s.). Il ne faudrait pas que les moines vînssent au couvent, uniquement pour y trouver leurs aises mieux que dans le siècle, ainsi que le font peut-être certains. (*De opere monach.*, XXI, 25 et XXII en entier.)

4. Marius d'Avenches, au VIe siècle, travaillait de ses mains : Le Blant, *Inscr. chrét.*, *Nouv. rec.*, nº 441. Le Blant montre (p. 433 et n.) que Saint Nizier et Saint Hilaire d'Arles firent de même; ils employaient le prix de leur travail à aider les pauvres.

pour affirmer la dignité et la nécessité du travail [1]. Mais il me semble clair que Tertullien prend naturellement place entre Saint Justin et Clément d'Alexandrie, dans la longue série des écrivains chrétiens qui ont contribué de leur effort à relever en dignité les travailleurs et les manœuvres, parce qu'ils ont proclamé que les plus humbles occupations pouvaient être selon Dieu.

III. — Maintenant, toutes les occupations n'étaient pas selon Dieu; il est clair que les chrétiens devaient faire un triage entre elles et que les considérations religieuses et morales, qui dominaient toujours leur vie, devaient leur faire écarter plus d'une profession. D'abord toutes celles qui, de près ou de loin, pouvaient sembler entachées d'idolâtrie [2]; puis celles que les païens eux-mêmes notaient d'infamie. Sur ce dernier point, il était facile de s'entendre, et l'usage suffisait à guider les chrétiens. Les cabaretiers, par exemple, ou les entremetteurs, toutes gens dont l'industrie florissait dans l'Empire, étaient évidemment indignes de l'Église [3]. Il était plus difficile de s'accorder sur l'exclusion des métiers idolâtriques, dont le caractère anti-chrétien ne s'imposait pas à tout le monde avec une égale évidence. Certains fidèles, se fondant sur le mot de Saint Paul : « Que chacun demeure dans la condition où la foi l'a trouvé [4], » prétendaient garder leur métier

1. Clément d'Alexandrie déclare que le travail manuel constitue un exercice excellent et qu'il donne la santé, véritable beauté de l'homme (*Pedag.*, III, 11, 64). Ailleurs, il appelle Hippocrate à l'aide pour appuyer son affirmation (*Strom.*, II, 20 126) : et il établit, à sa manière, que celui qui ne veut pas travailler ne doit pas manger, puisqu'il ne veut pas qu'on nourrisse l'indigent paresseux (*Strom.*, I, 1, 10). Il faut, d'ailleurs, s'occuper des besoins du corps dans l'intérêt de l'âme, laquelle perd sa quiétude si le corps souffre. — Et quoi, dit Saint Augustin, ne pourrait-on pas prier tout en travaillant puisqu'on chante bien? (*De opere monach.*, XVII.) Le travail manuel est chose excellente et c'est lui que l'Apôtre a entendu recommander spécialement; les soi-disant purs ne doivent pas l'oublier. (*De opere monach.*, VII, VIII; XIII, 14; *Ep.*, III, 157, 38) et, en conclusion, il pose qu'il faut trouver, même pour chaque moine, une occupation dans le couvent en rapport avec des forces (*De opere monach.*, XXV, 33). Les *Constitutions apostoliques*, auxquelles il convient d'ajouter foi sur les questions d'usages et de doctrines traditionnellement fixés, se prononcent hautement pour le travail : les Apôtres ont travaillé de leurs mains et qui ne les imite pas n'est pas aimé de Dieu (*Const. apost.*, II, 63). Il ne s'agit pas d'aller flânant à droite et à gauche, il faut s'occuper de son métier et, même si on est riche, il ne convient pas de prendre de ces allures de paresseux (I, 4).

2. *De idol.*, passim.

3. Je rapproche ces deux catégories d'hommes parce qu'en fait elles confinaient souvent : Marquardt et Mommsen, *Vie privée*, II, p. 100, et n. 12 de la trad., donnent des références précises qui justifient la mauvaise réputation des auberges.

4. *I. Cor.*, VII, 20.

quel qu'il fût [1]. Tertullien proteste contre cette interprétation, qui, dit-il, permettrait de persévérer dans le péché, de rester voleur, joueur, faussaire ou histrion, sous prétexte que ce sont là occupations manuelles et qu'on en vit. Il est naturellement partisan de l'application la plus rigoureuse des principes chrétiens. C'est ainsi qu'à son sens, un chrétien ne doit pas être fabricant d'images, car ce n'est pas avoir renoncé au démon et à ses anges, que de reproduire leurs traits [2]. Au reste, Dieu n'a-t-il pas dit : « Tu ne feras pas d'images [3]? » Celui qui sait sculpter ou peindre trouvera à utiliser ses talents dans la vie et pour les besoins de chaque jour, mieux et plus utilement que dans les temples et pour le service des idoles [4]. Les histrions non plus ne sauraient être chrétiens, à quelque catégorie qu'ils appartiennent, parce que, tous, ils défont l'ouvrage sacré de Dieu. Le lutteur, qui fait grossir démesurément ses muscles, le mime qui couvre son visage d'un masque, le comédien qui se rase et porte des vêtements de femme, attentant ainsi à la dignité de son sexe, tous violentent la nature que leur donna le Créateur et font œuvre condamnable [5]. Un maître d'école lui-même n'échappe pas à l'idolâtrie, car il lui faut prêcher les dieux des nations (*Deos nationum praedicare*), expliquer leurs noms, leurs généalogies et les fables dont on embellit leur histoire ; il lui faut aussi observer les fêtes païennes, donner à Minerve les prémices de la rétribution scolaire de chaque élève [6]. Nous avons vu déjà que le chrétien fuyait le tumulte du forum, partant les occupations qui s'y rapportent, celles de l'avocat, de l'homme d'affaires [7]. Que lui reste-t-il donc pour vivre? L'exercice de la médecine, à laquelle Tertullien garde quelque estime, et surtout les métiers d'utilité courante, ceux qui, au dire de Celse, fournissaient en effet à l'Église ses plus nombreux adeptes : cordonniers, corroyeurs, foulons, cardeurs de laine ; métiers de petites gens, en effet, si nous en jugeons par Lucien [8]. La condamnation du luxe entraîne la prohibition des industries qui l'alimentent, et de tous les métiers qu'il entretient. Resterait encore, semble-t-il, le commerce proprement dit, réserves faites toujours pour ce qu'il peut recéler parfois d'idolâtrie [9].

1. *De idol.*, 5.
2. *De idol.*, 5-8.
3. *Exode*, XX, 4.
4. *De idol.*, 8.
5. *De spectac.*, *passim.*, not. 23.
6. *De idol.*, 10.
7. Voy. les chap. IV et VII de cette Étude.
8. *Ménippe*, 17 ; *Fugitifs*, 12.
9. *De idol.*, 15 ; par exemple la vente d'encens ou de victimes pour les sacrifices.

Cependant, Tertullien est hostile au commerce. Il dit bien, dans l'*Apologétique* : « Nous aussi nous faisons le commerce [1]; mais, dans cettte déclaration, il faut voir l'affirmation et non l'approbation d'un fait certain, à savoir, qu'il y avait des chrétiens qui commerçaient. Ailleurs, il exprime sa véritable opinion sur le commerce, lorsqu'il l'associe au mariage : « Le mariage et le commerce sont les deux vices du siècle [2]. » C'est que le commerce suppose la cupidité et le mensonge; il est bien difficile au trafiquant de se contenter du gain strictement légitime; car, si on retranche la cupidité, le commerce n'a plus de raison d'être [3]. Il est donc certain que si Tertullien ne l'interdit pas absolument, ce qui pouvait être difficile de son temps, il est frappé très vivement des inconvénients moraux qu'il présente; aussi ne lui garde-t-il aucune sympathie et souhaiterait-il en son cœur de le voir disparaître. Au reste, il tient en réserve de quoi l'entraver; il lui interdit l'engagement par serment [4], le prêt à intérêt [5] et les échéances régulières [6]; le juste ne reçoit pas plus qu'il n'a donné, sous peine de tomber dans l'usure; il ne doit pas hésiter à remettre la dette au débiteur insolvable, et ces jours d'échéances régulièrement fixés, sont fondés sur de vaines superstitions auxquelles un chrétien ne saurait se soumettre. Si donc, on appliquait strictement les idées de Tertullien, la société chrétienne devrait n'être faite que de petites gens, petits ouvriers et petits commerçants, préoccupés uniquement de subsister ici-bas aussi modestement que possible. Le chrétien n'a qu'à gagner sa vie, en attendant la fin prochaine du monde; la richesse lui est inutile et même le désir qu'il en aurait serait nuisible à son salut. Tertullien se méfie de la nature humaine et craint la tentation.

La pratique chrétienne avait déjà élargi les cadres dans lesquels il s'efforce d'enfermer ses frères; les inscriptions nous montrent, en effet, malgré la rareté des indications de profession qu'elles nous fournissent, que les chrétiens faisaient à peu près tous les métiers, même ceux qui, au premier abord, leur semblaient rigou-

1. *Apol.*, 42.

2. *Ad uxor.*, I, 5 : ... alterum per lasciviendi voluptatem, alterum per adquirendi cupiditatem.....

3. *De idol.*, 15 : in primis cupiditatem radicem omnium malorum..... mendacium cupiditatis ministrum.... cessante causa adquirendi non erit necessitas negotiandi.

4. *De idol.*, 15; 23.

5. *Adv. Marc.*, IV, 17. Cette idée de l'indignité du prêt à intérêt paraît chez Lucien, *Hermot.*, 18.

6. *De idol.*, 13. Celse (onz. *C. Celse*, 1, 9) nous prouve que des chrétiens de son temps observaient réellement l'interdiction que Tertullien formule ici : τινὰς μηδὲ βουλομένους διδόναι ἢ λαμβάνειν λόγον περὶ ὧν πιστεύουσι, χρῆσταὶ τῷ Μὴ ἐξέαζε, ἀλλὰ πίστευσον· καὶ, Ἡ πίστις σου σώσει σε.

reusement interdits, celui de cabaretier par exemple [1] ; dans ce cas, la personne sauvait et faisait accepter la profession. C'est ainsi que S. Théodote, qui est aubergiste, fait de sa maison « un port de salut pour ceux que poursuit la persécution » [2]. Il fallut même bien que l'Église orthodoxe se montrât plus tolérante que Tertullien ; c'est-à-dire qu'elle justifiât plus largement la pratique, au fur et à mesure que le christianisme coïncida plus exactement avec la vie courante et normale. Force lui fut, par exemple, de fermer les yeux sur l'amour de l'argent, qui, selon l'Apôtre, est la racine de tous les vices [3] ; elle employa tout son effort, d'ailleurs avec plus de constance que de bonheur, à en modérer les excès chez les fidèles [4] et à s'en préserver elle-même [5]. Toutefois, il serait aisé de retrouver après Tertullien des déclarations aussi radicales que les siennes sur le commerce et ses vices, mais ce ne sont plus que des réflexions de moralistes religieux, qui constatent et déplorent de fatales défaillances, sans espoir de les corriger [6]. En définitive, l'interdit ne persistera que sur les métiers notoirement idolâtriques et reconnus infâmes par l'opinion publique [7].

1. Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, p. 130, relève en une liste les métiers qu'énoncent les inscriptions; j'y trouve un *tabernarius* et quatre *medici*; par rapport aux nombre des inscriptions étudiées, c'est là une très forte proportion qui tendrait à établir qu'il y eut beaucoup de médecins chrétiens.

2. *Passio SS. Theodoti, etc.*, III, (Ruinart.) — Remarquer cependant que le narrateur croit devoir l'excuser d'être cabaretier : et enim cauponaria praeter morem erat ei in vili habitu pro munere episcopali..... VI : non enim cauponariam ut quidam aiunt, lucri causa exercebat ad congregandas pecunias; sed industria utens, cogitabat quomodo caupona sua fieret portus salutis persecutionem patientibus...

3. *I Tim.*, VI, 7-10 : ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία.

4. Voy. les recommandations de Clément d'Alexandrie, *Pedag.* III, 11, 78 : ne jamais avoir deux prix; ne pas jurer en affaires; dire la vérité tout simplement; Dieu ne veut dans sa maison ni menteur ni tricheur. Longtemps l'Église garda ses défiances à l'endroit du prêt à intérêt, qu'elle confondait avec l'usure. (Cyprien, *Testim.*, III, 48 et 61 ; Ambros., *Ep.*, I, XIX, 4 et s.). Elle fit du prêt simple une obligation morale de charité (Lact., *Inst. div.*, VI, 18), qui demeura imposée aux clercs (*Can. Apost.*, XLIII, ap. Mansi, I, p. 38; *Conc. Laodic.*, ap. Mansi, II, p. 556). L'épitaphe d'Avolus, par Fortunat, nous fournit un exemple de l'observance de cette règle (Fortunat, IV, XXI, 8 et s., ap. Le Blant, *Inscr. chret.*, n° 636). Finalement c'est l'usure seule qui est interdite avec sévérité (Hieron., *Comment. in Ezech.*, VI, 18, vers 5-6 ; *Conc. Eliberit.*, can. XX, ap. Mansi, II, p. 9 et *Conc. Nicaen.*, can. XVII, ap. Mansi, II, 675).

5. L'Église n'encouragea pas les clercs à commercer. Le concile d'Elvire ne les y autorise qu'à la condition qu'ils ne sortent pas de leur *provincia* (*Conc. Eliberit.*, can. XVIII, ap. Mansi, II, p. 9). S. Hilaire le leur interdit tout à fait, comme étant d'un grand danger pour eux et pour l'Église, dont ils sont les flambeaux (S. Hilar., *Tract. in CXXXVIII Psalm.*, 34).

6. C'est le sens des imprécations de Salvien, *De Gub. Dei*, III, 10, 50 : Quid autem aliud est cunctorum negotiantium vita quam fraus atque periurium... ? IV, 14, 69 : le commerce n'est que meditatio doli et tritura mendacii.

7. S. Augustin les énumère (*De opere monach.*, XIII, 14) ; ce sont ceux que

En somme, nous entrevoyons, à propos de cette question du travail, qu'elle aurait pu être la portée sociale du christianisme s'il s'était transposé et s'était, en toutes choses, attaché plus directement à la vie terrestre. Il lui suffit de s'arrêter presque involontairement sur le travail pour accomplir une révolution véritable ; d'avili qu'il était aux yeux des païens, il en fit, en effet, une occupation apostolique particulièrement agréable à Dieu, et bientôt une espèce de prière [1]. Les réactions du siècle, des habitudes courantes, des préjugés mondains ne triompheront pas de la parole de S. Paul, et, en ce sens, la conception chrétienne du travail, a été la première forme de l'opinion que nous nous en faisons aujourd'hui. Mais les contemporains de Tertullien ne pouvaient prévoir cet ultime et très noble résultat de l'effort chrétien ; leur esprit, inhabile aux généralisations et aux discussions de principes, ne s'élevait pas d'ordinaire au-dessus des faits de chaque jour et des idées qui pouvaient être immédiatement transportées dans la pratique ; il est clair qu'à considérer sous cet angle les sentiments de Tertullien sur le travail et les occupations dignes ou indignes du chrétien, ils devraient paraître, sinon dangereux, au moins à l'envers de tout bon sens, étant perturbateurs de tout ordre établi et de tous les usages admis.

l'Apôtre n'a certainement pas exercés : effractor, latro, auriga, venator, histrio, turpilucrus. L'interdiction s'est précisée surtout à propos des gens de théâtre : Cyprien, *Ep.*, II, 1 : ...puto ergo... ut pudor et honor ecclesiae tam turpi et infami contagione foedetur. Voy. les interdictions précises de communion prononcées contre les theatrici, aurigae, pantomimi, par *Conc. Eliberit.*, can. LXII, ap. Mansi, II, p. 62 ; *Conc. Arelat.*, can. V, ap. Mansi, II, p. 471. Les *Can. Apost.*, LIII, ap. Mansi, I, p. 42, se contentent d'interdire aux clercs le séjour dans une auberge, à moins d'absolue nécessité. Voy. la même recommandation ap. August., *Serm. ad fratres in eremo commor.*, *Sermo* XXXVI. — Les *Const. Apost.*, IV, 6 ; 7 et 8, énumèrent également les métiers infâmes, en défendant de recevoir l'aumône de ceux qui les exercent.

1. Sur ce relèvement du travail libre par le christianisme, voy. partic. P. Allard, *Les esclaves chrétiens, depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident.* Paris, 1876, 2e éd., pp. 409 et ss. Il existe de cet ouvrage une réédition très peu remaniée : Paris, 1900, in-12.

CHAPITRE XII

LES DISTINCTIONS SOCIALES ET L'ESCLAVAGE

I. Les distinctions sociales dans la société du IIe siècle. — II. Pourquoi le christianisme ne s'en occupe guère. — Sentiments de Tertullien sur ces distinctions; comment se forme ultérieurement la tradition de l'Église. — III. L'esclavage; comment il se présente aux yeux des païens; à ceux des premiers chrétiens. — IV. Le point de vue de Tertullien; c'est celui de l'Église.

I. — Un des plus grands inconvénients de la richesse, au point de vue d'une religion éminemment égalitaire, c'est qu'elle est le principe d'une profonde inégalité et qu'elle établit, entre ceux qui la possèdent et ceux qui ne la possèdent pas, des distinctions absolues. Il serait intéressant de connaître la pensée de Tertullien sur ces distinctions elles-mêmes; mais il n'en parle pas directement et il n'a, d'ailleurs, pas à le faire, parce qu'il ne se préoccupe du siècle que dans ses rapports avec la société chrétienne et que la hiérarchie mondaine ne l'intéresse pas. Cependant, quelques rapprochements de textes peuvent permettre de conjecturer, avec assez de probabilité, ce qu'il en pensait.

Les hommes de l'Empire avaient, à maintes reprises, entendu de très belles sentences sur l'égalité des hommes et sur leur solidarité nécessaire [1]. Théoriquement ces idées, qui sont les nôtres, avaient pu faire quelques adeptes au siècle des Antonins; pratiquement, la doctrine du chacun pour soi et de l'égoïsme de l'individu, exposée avec une exagération voulue par Lucien [2], faisait de constants progrès, malgré les indignations d'un Marc-Aurèle [3], ou celles d'un Celse [4]. Le christianisme devait abonder dans ce sens de l'isole-

1. Lucien, *Demonax*, 10 : καὶ διὰ τοῦτο φίλος μὲν ἦν ἅπασι καὶ οὐκ ἔστιν, ὅντινα οὐκ οἰκεῖον ἐνόμιζεν, ἄνθρωπόν γε ὄντα.; M.-Aur., V, 29; VI, 44 : πόλις καὶ πατρίς, ὡς μὴν Ἀντωνίνῳ μοι ἡ Ῥώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ, ὁ κόσμος... VII, 55 : τὸ μὲν οὖν προηγούμενον ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ τὸ κοινωνικόν ἐστι... VIII, 59 : οἱ ἄνθρωποι γεγόνασιν ἀλλήλων ἕνεκεν.

2. *Timon*, 42-44.

3. M. Aur., VI, 29.

4. Orig., *C. Celse*, VIII, 55.

ment individuel, en raison de sa constante préoccupation du salut, affaire purement personnelle. D'autre part, le monde romain allait se divisant de plus en plus en deux classes ; celle des riches et celle des pauvres, dont la partie normalement la plus méprisée, la classe servile, n'était pas toujours la plus misérable [1]. Quelles que fussent les doctrines largement humaines et les exceptions généreuses créés par quelques isolés d'élite, le fossé se creusait sans cesse entre les *honestiores* et les *humiliores*. Marc-Aurèle avait hautement proclamé que le bien suprême selon la nature était celui de la société [2], que, d'ailleurs, l'intérêt des individus et celui de la communauté concordaient et que tout homme jouait ici-bas un rôle utile à cette fin suprême [3]. C'était devant une société dont les membres n'avaient pas même droit à l'égalité devant la mort [4] que se trouvait placé Tertullien.

II. — Il convient de faire deux remarques préalables. D'abord, la tradition chrétienne lui imposait, en quelque sorte, une opinion sur les distinctions sociales. *A priori*, le christianisme avait la haine de la révolution, le désir de la paix, et de la concession réciproque : « Que le fort n'outrage pas le faible et que le faible respecte le fort ; que le riche fasse du bien au pauvre, et que le pauvre rende grâce à Dieu de lui avoir donné le riche pour l'aider dans sa misère [5]. » S'il en est ainsi, il n'y a aucun inconvénient à ce que les hommes gardent leur condition présente, puisque chacun saura se trouver bien dans celle qu'il a et n'enviera pas celle d'autrui. L'Évangile, il est vrai, en s'offrant également à tous les hommes, les faisait égaux devant lui ; or, si cette égalité était la seule qui intéressât les chrétiens, elle semblait pourtant, en bonne logique, supposer la primitive égalité de naissance [6]. Les chrétiens ne faisaient point difficulté d'admettre cette conséquence ; ils la confirmaient en proclamant nécessaires la charité et l'affection de tous les hommes les uns pour les autres [7].

Très nettes déjà chez Saint Paul [8], ces idées s'étaient encore pré-

1. Duruy, *Sur la formation histor. des deux classes de citoyens, désignés dans les Pandectes sous les noms d'honestiores et d'humiliores*. En *appendice* du t. V de l'*Hist. des Rom.*

2. M.-Aur., IX, 31.

3. M.-Aur., XI, 4 : πεποίηκά τι κοινωνικῶς ; οὐκοῦν ὠφέλημαι.

4. Duruy, *op. cit.* ; Pseudo-Lact., *De morte pers.* 21 : Dignitatem non habentibus poena ignis fuit. La qualité du supplice varie avec la dignité sociale.

5. Clém. Rom., *I Ep. ad Cor.*, 7 et 37. — On trouvera des idées analogues chez August., *Sermo* LXXXV, 6, pour marquer la persistance de la tradition.

6. Math., XXIII, 9 : Num est enim pater vester qui in caelis est.

7. *I Petri*, IV, 7 ; *I Joan.*, IV, 20 et s.

8. *Gal.*, III, 28 : οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος... πάν-

cisées chez Saint Justin [1], par exemple, et, très certainement, elles étaient tout à fait admises dans l'Église, à la fin du second siècle. En second lieu, Tertullien, ne songeait pas encore sérieusement à un accord entre le christianisme et le monde tel qu'il le voyait ; il ne concevait pas la superposition pure et simple du christianisme à la société païenne ; il n'avait donc pas plus à prévoir les difficultés que pourrait soulever la mise en pratique de ses idées, qu'il ne cherchait, soit à les grouper en système cohérent, soit à les tempérer par les concessions nécessaires.

Le principe fondamental de toute distinction sociale, en dehors, bien entendu, de la division générale des hommes, en libres et en non libres, n'était donc autre que la fortune, le cens [2]. Or, Tertullien méprise la richesse en elle-même [3] et il proclame qu'il y a fort peu de riches parmi les chrétiens [4]. Si même on traite mal les fidèles en justice, il faut en voir la cause plutôt dans leur pauvreté que dans leur qualité de chrétiens [5]. Mais, aux yeux de Tertullien, si les hommes sont tous frères par la nature, les chrétiens sont, de par leur foi, supérieurs en dignité à tous les hommes [6] ; ils sont, en tant que chrétiens, tous égaux entre eux [7]. Il doit donc repousser les distinctions sociales, puisqu'elles n'ont aucun fondement réel, que les fidèles en souffrent, eux qui valent plus que d'autres, et que,

τες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. — *Coloss*, III, 11 ; *I Cor.*, XII, 13, etc. — Voy. également Jacques, II, 1-4, qui interdit de se préoccuper dans l'Église de la différence de condition sociale des fidèles. Mais Saint Jacques est un *pur* dont la doctrine, admirée, vénérée, vantée, sera, en même temps, laissée de côté par l'Église triomphante.

1. Justin, *Dial. c. Tryph.*, 133... ἀνθρώπων, ὄντων πάντων τῇ φύσει ἀδελφῶν · d'ailleurs, le Christ, en venant sur terre pour tous les hommes, leur a donné à tous la même dignité.

2. Duruy, *op. cit.*

3. *Adv. Marc.*, IV, 28.

4. *Ad Uxor.*, II, 8.

5. Duruy, *op. cit.*, p. 498, dit que les chrétiens sont inscrits d'office sur les registres de la police parmi les gens infâmes et il s'appuie sur un seul texte du *De fuga*, 13 ; je ne crois pas que le passage visé ait le sens qu'il lui prête. Tertullien, y demande s'il faut se racheter de la persécution et il conclut qu'il ne le faut pas, parce que, dit-il, ce serait une exploitation et qu'il est véritablement honteux de voir *des* chrétiens inscrits sur les tablettes d'agents subalternes, tout comme des gens infâmes en défaut et qui paient pour avoir l'impunité.

6. *Apol.*, 39. Le chrétien ne pouvait pas se considérer comme un homme ordinaire et, s'il était humble et modeste vis-à-vis de ses frères, si même, par esprit d'humilité volontaire et utile au salut, il savait l'être aussi dans ses rapports avec les païens, il ne pouvait oublier qu'il était revêtu sur terre d'une dignité privilégiée (*I Petri*, 9-10) ; il était le vivant temple de Dieu, son autel, son flambeau, son vase d'élection. (*De cor.* 9 : nos enim sumus et templa Dei et altaria et luminaria et vasa. Clém. Alex., *Disc. aux gent.*, IV, 59 ; Cyprien, *De habitu virg.*, 2 ; Lact., *Inst. div.*, VI, 25, 15.) Il lui faut éviter la souillure, car elle atteindrait Dieu qui est en lui.

7. *Apol.*, 39.

n'en souffriraient-ils pas, ceux d'entre eux qui sont *honestiores* n'ont pas dans l'Église une dignité plus haute que les *humiliores*. Il serait donc très aisé à Tertullien de s'en tenir, pour juger les distinctions sociales, à la doctrine pure et simple de l'égalité chrétienne, et nul doute, à mon sens, qu'il les eût effectivement repoussées, au moins en théorie, s'il avait eu occasion d'en parler. Cette occasion ne s'est point rencontrée, parce que les distinctions humaines sont indifférentes au salut, et que le salut seul le préoccupe. L'Église se trouvera bientôt très embarrassée en présence de l'inégalité sociale, car, avec ces principes d'égalité, qui sont au fond du christianisme et qu'elle devra affirmer de nouveau et souvent, à peine de perdre le sens de son propre esprit [1], il lui faudra concilier les préjugés, les habitudes, les règles et même les lois d'une société fondée sur l'inégalité. Il ne fallait point songer à changer cette société, au moins tout d'un coup ; d'autre part, la conciliation n'était pas logiquement possible entre ses principes et ceux du christianisme ; c'est pourquoi l'Église ne se montra point intransigeante et sut sacrifier un rigorisme excessif à son intérêt bien entendu. Il resta établi que vis-à-vis de Dieu et de son Église, les hommes demeuraient parfaitement égaux et que cette égalité s'affirmerait au jour de la mort [2] ; il fut de même entendu que cette égalité purement spirituelle, et seule désirable pour le vrai chrétien [3], ne devait être présentée au siècle que comme une perfection souhaitable [4], nullement comme une nécessité ; en sorte que, dans la

1. Min. Felix, *Octav.*, 37 : omnes.... pari sorte nascimur, sola virtute distinguimur. Clém. Alex., *Pédag.*, III, 6, 34, établit que tous les hommes sont foncièrement semblables et que le maître serait plus faible qu'un esclave si on lui enlevait ses esclaves. Ailleurs, (*Pédag.* II, 3, 38), il conçoit que la communauté de foi entraîne pour les chrétiens une égalité dans les conditions de la vie; *Strom.*, IV, 8, 58 et s., insiste fortement sur l'égalité en Christ de tous les êtres humains, de quelque condition, de quelque sexe qu'ils soient. Tous les textes qui s'appliquent à l'égalité des esclaves et des hommes libres s'appliquent, *a fortiori*, aux autres distinctions, sociales.

2. Ambros., *De excessu fratris sui Satyri*, II, 6 : Mors aequalis est omnibus, indiscreta pauperibus inexcepta divitibus; du même ouvr., II, 46-47; *De obitu Valentiniani consolatio*, 48; *Hexaem.*, VI, 8, 51 : regardez dans les tombeaux... discerne inopes ac potentes. Nudi omnes nascimur, nudi morimur.

3. Ambros., *De fuga saeculi*, I, 1 et V, 25... inane est omne quod magnificum putatur; VIII, 45 et s. Hieron., *Ep.*, XIV, 6 : Haereditatem exspectans saeculi cohaeres Christi esse non poteris; c'est toujours plus ou moins le développement de Jean XVIII, 36 et s. : Ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ; et de *I Petri*, II, 9-10, sur le peuple saint (ἔθνος ἅγιον) des chrétiens, privilégié parmi tous; mais, quand le royaume du Christ fut de ce monde, en même temps que de l'autre, la contradiction s'affirma nécessairement entre les maximes évangéliques ou apostoliques et l'attitude de l'Église vis-à-vis du pouvoir.

4. Tel est, me semble-t-il, le sens de la mesure prise à Rome par Calliste, véritable chef de l'église de cette ville, sous le pape Zéphyrin, et plein contemporain de Tertullien : il autorisa les jeunes filles et les veuves des hautes

pratique, toutes les inégalités purent subsister [1], que l'Église put les accepter et presque les sanctifier [2]. Il lui était, en somme, assez facile de prendre cette position, qui consistait à ne pas faire de révolution et à laisser les hommes superposer leurs coutumes à la volonté divine. S'il s'en suivait pour elle une situation ambigue et choquante, elle pouvait cependant la justifier par des textes apostoliques. Des paroles de Saint Paul prêchant l'immobilité sociale, le *statu quo* patient, en attendant la fin du monde [3], on pouvait, tirer un bon parti; et c'est ainsi que le dogme de la résignation sociale a remplacé la doctrine de l'égalité. Si on en juge par quelques extraits d'Épiphane, fils de Carpocrate, que Clément d'Alexandrie nous a conservés [4], l'interprétation officielle des textes sacrés ne s'imposa pas sans difficulté, et quelques sectes chrétiennes, les Carpocratiens par exemple, tirèrent des maximes évangéliques et pauliniennes, les conséquences sociales les plus logiques et les plus radicales. Le titre du livre d'Épiphane, *la Justice* (περὶ δικαιοσύνης), est assez significatif : c'est la justice humaine et divine que recherche l'auteur. A

classes à épouser des affranchis ou même des esclaves, contrairement à la loi civile : de Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 23 et s.; Aubé, *Le Christ. dans l'Emp. rom.*, p. 288.

1. Les textes qui prouvent ce que j'avance sont si nombreux et forment une résultante si communément admise, qu'il est presque inutile d'y insister. Je ne pense pas qu'il y ait grand chose à tirer des quelques *Acta* ou *Passiones* où nous voyons le martyr déclarer qu'il est *ingenuus* (*Acta SS. Claudii, Asterii, etc.*, V (Ruinart); *Acta SS. Triphonis Respicii*, II (Ruinart); etc.). Cette énonciation de qualité semble bien n'avoir, en effet, d'autre but que de fixer le juge sur le droit qu'il peut avoir, ou non, de torturer; elle n'a qu'une valeur présente et ne suppose pas que le martyr y attache autrement d'importance. Certains confesseurs disent tout aussi bien qu'ils sont esclaves (*Acta SS. Justini, etc.*, III (Ruinart) et la plupart ne tirent vanité que de leur titre de chrétien. Les *Acta SS. Tarachi, Probi, etc.*, I et II (Ruinart), en fournissent un bon exemple). Mais la persistance des distinctions sociales s'affirme très bien par les inscriptions funéraires. S'il est très rare que les marbres chrétiens portent le *cursus honorum*, et qu'il n'y ait, pour ainsi dire, pas d'exceptions à cette règle pour les inscriptions vraiment antiques (Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, p. 131) il n'est pas rare, en revanche, d'y trouver la mention de la noblesse : Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, nos 12, 58, 374, 462, 492, 517, 543, etc.; *Nouv. rec.*, no 441. Je donne comme exemple, le no 58 du premier recueil de Le Blant : PROCVLA. CL. FEMINA. FAMVLA. DEI. A. TERRA. AD. MARTYRES. — Voy. d'ailleurs les très utiles remarques de Le Blant, *Inscr. Chrét.*, I, p. xcix. Le *De morte persec.*, 30, nous fournit également un trait caractéristique; Maximien a poignardé un eunuque en croyant tuer Constantin et l'auteur chrétien ne trouve d'autre commentaire que celui-ci : supponitur quidam vilis eunuchus, qui pro imperatore moriatur.

2. Tout ce que nous avons dit sur la richesse considérée dans ses rapports avec l'Église, s'applique, bien entendu, aux distinctions sociales, puisque c'est la richesse qui établit surtout les différences de conditions.

3. *I Cor.*, VII, 20 et s. : ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω.

4. Clém. Alex., *Strom.*, III, 2, 6 et s.

la base de toutes choses, la justice divine a placé l'égalité [1] et Dieu ne fait aucune distinction de condition entre les hommes; il répand également les rayons de son soleil sur toutes les têtes et personne ne peut enlever à son prochain sa part de lumière pour doubler la sienne propre. Est-ce que l'égalité ne règne pas chez les animaux? Mais les lois des hommes ont changé tout cela et, en introduisant ici-bas la notion du *mien* et du *tien*, elles ont brisé l'égalité, en même temps que la primitive et divine communauté [2]. Malheureusement, ce qu'il pouvait y avoir de juste et d'humainement fécond dans les idées des Carpocratiens, était gâté par des extravagances morales et des divagations théologiques, sur lesquelles se porta surtout l'attention de l'Église, et par une exagération de communisme qui épouvantait les sages [3]. Il s'en suivit que ceux-là qui seuls avaient su voir la haute portée terrestre qu'on pouvait donner à l'Évangile furent rejetés, comme hérétiques abominables, hors de la catholicité; l'anathème lancé sur eux par l'Église orthodoxe frappa du même coup leurs idées les plus sensées. Théoriquement égalitaire, l'Église demeura donc en communion avec une société où l'inégalité atteignait l'ampleur d'un scandale.

Il semblerait que la société chrétienne, considérée en elle-même, dût être très égalitaire; elle ne l'est réellement pas. Si les évêques, parlant ou écrivant, si les hagiographes, si tous les écrivains ecclésiastiques emploient volontiers les mots *frater* et *soror* pour désigner les fidèles, si ces mots sont demeurés, pour ainsi dire, liturgiques, afin de marquer le caractère de la commune affection en Christ que les chrétiens doivent avoir les uns pour les autres, il s'en faut qu'ils aient gardé le même usage dans leur vie séculière. L'épigraphie nous en fournit une preuve. Sur tant d'inscriptions chrétiennes que nous possédons aujourd'hui, infime est le nombre de celles qui portent ces mots, *frater*, *soror*, pris dans le sens que proclament les écrivains chrétiens, c'est-à-dire affirmant une égalité fraternelle. La force du préjugé romain a triomphé de la doctrine chrétienne [4]. J'ai déjà remarqué ailleurs combien l'Église aime à se vanter de ses relations distinguées [5], quelle considération les martyrs marquent souvent aux puissances du siècle [6], et réciproque-

1. Clém. Alex., *Strom.*, III, 2, 6 : Λέγει τὴν δικαιοσύνην τοῦ Θεοῦ κοινωνίαν τινὰ εἶναι μετ' ἰσότητος.

2. Clém. Alex., *Strom.*, III, 2, 7 :... τό τ' ἔρον καὶ τὸ σόν φησι διὰ τῶν νόμων παρεισελθεῖν.

3. C'est, en effet, sur ces points que porte la réfutation de Clém. Alex., *Strom.*, III, 6, 54.

4. Le Blant, *Inscr. chrét.*, *Pref.*, p. c.

5. Voy. particulièrement Tert., *Ad Scap.*, 4 :... Quanti honesti viri (de vulgaribus enim non dicimus)... Ipse etiam Severus, pater Antonini....

6. Exemple : Eus., *H. E.*, IV, 15, 21 et s.

ment quel mépris ils ne cachent pas pour le peuple [1] ! Si le confesseur lui-même place avant toute chose sa dignité de chrétien [2], les hagiographes témoignent toujours d'une estime particulière aux riches et aux nobles qui savent préférer la foi à leur situation séculière [3]. Certes, les encouragements [4] à ce faire, et même les exemples, n'ont jamais manqué, puisqu'il est toujours demeuré entendu que celui qui attend sa part d'héritage dans le siècle ne sera pas le cohéritier du Christ [5]. Malgré tout, reportons-nous aux inscriptions chrétiennes; nous voyons que si les marbres très antiques ne portent d'ordinaire aucune indication de rang social [6], il n'en va pas de même des autres. Nous avons l'impression que, dès l'époque du triomphe, et sans doute avant, la considération pour les avantages de la naissance et de la fortune s'affirme dans l'Église; il y a lieu de croire, à mon sens, qu'elle n'en a jamais été tout à fait absente. Le christianisme n'a pas su s'abstraire assez de la société dans laquelle il a vécu, pour aller, même dans l'Église, jusqu'au nivellement des classes [7].

III. — Au reste, avant d'essayer de faire disparaître les différences, dans la pratique très grandes, mais théoriquement médiocres, qui séparent les *honestiores* et les *humiliores*, le christianisme aurait dû abolir la plus monstrueuse des inégalités, celle qui ravalait une part si considérable des êtres humains au rang des choses ou des animaux [8], il aurait dû condamner l'esclavage [9]. Sans doute, au temps de Tertullien, la vieille doctrine aristotélicienne de l'esclavage, justifiée par une sorte de droit naturel, était fortement ébranlée et beaucoup d'hommes admettaient l'égalité naturelle de tous les êtres humains [10]. Les esclaves sont des hommes; les stoï-

1. Eus., *H. E.*, IV, 15, 21 et s.
2. Exemple : *Acta SS. Justini, etc.*, III (Ruinart); *SS. Tryphonis et Respicii*, (II Ruinart). Voir dans *Vita et pass. S. Pontii martyris*, 16, ap. Baluze, *Miscell.*, I, p. 31, une curieuse menace de dégradation sociale, que le juge adresse au confesseur.
3. Exemples : Eus., *H. E.*, VIII, 9; 6; *Pass. SS. Firmi et Rustici*, I (Ruinart).
4. Ambros., *De fuga saeculi*, I, 1; V, 25; *Const. Apost.*, II, 61.
5. Hieron., *Ep.*, XIV, 6; Haereditatem expectans saeculi, cohaeres Christi esse non poteris.
6. Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, p. 131.
7. Le Blant, *Inscr. chrét.*, *Pref.*, p. XCIX; et n°s 12; 58; 217; 373 A; 374; 429; 462; 492; 543, etc.; *Nouv. rec.*, n° 441.
8. Lucien, *Cynique*, 10.
9. Tous les textes essentiels sont groupés et cités particul. dans Wallon, *Hist. de l'esclav. dans l'antiq.*, III, p. 1 et s.; j'y renvoie et je ne prendrai que quelques exemples pour préciser mon point de départ. Mes références se rapportent à l'édition de 1848. Voir aussi, P. Allard, *Les Esclaves chrétiens, etc.*
10. Marquardt et Mommsen, *Vie privée*, I, p. 224-225.

ciens le professent [1], Cicéron l'avoue [2], Sénèque [3] et Dionysius Caton [4] le proclament; Lucien le fait dire à Kronos, car il n'y avait point d'esclaves sous l'âge d'or, et il n'y en a plus pendant les neuf jours que le monde passe chaque année sous le sceptre du vieux dieu [5]. Ailleurs, le même Lucien met dans la bouche de son Cynique un blâme très net contre ceux qui transforment les hommes en bêtes de somme [6]. Il semblerait donc qu'il n'y eût qu'un pas à faire pour affirmer la nécessité de mettre fin à un vice social si contraire à la nature et à l'humanité. Cependant, ni les philosophes ni les moralistes ne franchirent ce pas ; ils restèrent toujours, par rapport à la pratique, à la distance qui sépare une sentence philosophique d'une conclusion juridique [7]. Cicéron, un excellent homme pourtant, s'excusait d'avoir été trop ému de la mort d'un de ses serviteurs [8]; Pline comparait encore les esclaves à des frêlons, êtres inférieurs, abeilles manquées [9], et Tacite exprimait sans figure une idée semblable [10]; le Demonax de Lucien ne trouvait le moyen d'empêcher un homme de battre son esclave, qu'en lui faisant observer qu'il l'élevait ainsi à son niveau et le considérait comme son égal [11]. Il est vraisemblable que plusieurs de ces penseurs avaient cependant l'esprit assez hardi pour tirer toutes les conclusions logiques du principe posé ; mais, les uns jugèrent sans doute impraticable une transformation qui entraînait un grave bouleversement social [12]; la plupart ne conclurent pas, parce qu'ils ne jugèrent pas nécessaire de conclure. Tel fut, par exemple, le point de vue des stoïciens, qui se débarrassèrent du problème de l'esclavage en le niant; en déclarant qu'il n'existait réellement pas d'esclavage pour l'homme dont l'âme est libre, de même qu'il n'est point de liberté pour l'homme asservi à ses passions [13]. Il s'ensuit que les moralistes, ou les hommes portés à considérer les choses au point

1. Marquardt et Mommsen, *loc. cit.*
2. Wallon, III, p. 16 et s.
3. *Ep.*, XCV, 53 ; *De ira*, III, in fine : dum inter homines sumus colamus humanitatem. Wallon, III, p. 24 et s. ; Havet, *Le christ.*, II, p. 283.
4. *Distiques moraux*, not. IV, 44, éd. F. Hauthal. Berlin, 1869
5. *Saturn.*, οὐδεὶς γὰρ ἐπ' ἐμοῦ δοῦλος ἦν.
6. Lucien, *Cynique*, 10; il s'agit surtout des esclaves qui portent les litières : Ὑμεῖς οἱ τοῖς ἀνθρώποις ἅτε ὑποζυγίοις χρῆσθε...
7. Ceci est bien mis en lumière par Wallon, III, p. 16, partic. pour Cicéron.
8. Cic., *Ad Attic.*, I, 12.
9. Pline, XI, 11, 1.
10. *Annales*, I, 76 : Quanquam vile sanguine nimis gaudens.
11. Lucien, *Demonax*, 46 : Παῦσαι, ἔφη, ὁμότιμον σαυτοῦ τὸν δοῦλον ἀποφαίνων.
12. Voy. Allard, *Les Esclaves chrét.*, le livre I en entier : *L'Esclavage romain*.
13. Sen., *Natur. quaest.*, III, *Praef.*, 15 : sibi servire gravissima servitus est. Wallon, III, p. 22 et s.

de vue moral, penchent vers une solution qui n'est qu'un compromis entre les principes qui la fondent et la pratique courante du siècle. Ils prêchent la pitié, l'adoucissement du sort des esclaves par la volonté du maître, l'établissement de liens d'affection et de dévouement entre les esclaves et leur maître, le respect obtenu d'une volonté libre, gagné par la bienveillance et remplaçant la crainte [1]. Les autres, plus inclinés vers l'abstraction et le rigorisme philosophique, ne voient rien d'autre à faire que d'arriver à la liberté par la vertu, l'âme étant toujours libre quand elle veut [2]. C'est la solution stoïcienne d'Épictète [3]; c'est aussi celle de Philon qui écrit un livre pour la fonder [4]. Aussi bien la pratique n'est-elle guère modifiée par ces spéculations diverses. Il serait cependant exagéré de prétendre qu'elles soient demeurées sans effet, car elles ont au moins engendré de notables exceptions personnelles : celle de Plutarque qui a répondu si joliment à la boutade de Caton sur les vieux esclaves, les vieux bœufs et les vieilles ferrailles [5], ou encore celle de Pline le Jeune, qui ne semble vraiment guère avoir épouvanté sa maison [6]. Elles ont eu aussi une autre importance; elles ont agi sur le droit et la jurisprudence qui, depuis la fin du Ier siècle, se sont constamment modifiés dans le sens de l'adoucissement du sort des esclaves et de leur protection plus efficace [7]. En tenant compte du progrès des sentiments d'humanité ratifiés et codifiés par la loi, rien n'était changé à l'époque de Tertullien dans la société païenne, quant au principe de l'esclavage. Or, n'oublions pas que Tertullien avait vécu dans le siècle, qu'il était juriste [8] et que c'était une forte et durable empreinte que celle des études de droit. Reste à savoir si, sur ce sujet, le christianisme ne contredisait pas les idées admises.

Sans doute, le christianisme affirmait l'égalité de tous les

1. Toutes ces idées sont très bien exposées par Sen., *De benef.*, III, 19 ; *De ira, passim*, not. I, 15 ; II, 25 ; II, 34; III, 5; III, 35 ; *De clementia*, I, 18 ; *Ep.*, XLVII, 13-15 ; 16-17. Wallon, III, p. 24 et s. Apollonius qui, au dire de Philostrate, ne dédaignait pas les esclaves (Philostr., *Apoll.*, IV, 34), est pourtant très exigeant à leur égard ; ils doivent mettre tous leurs soins à plaire à leur maître, autrement, ils méritent d'être anéantis comme ennemis des dieux, — dont ils contrarient la volonté (*Apoll.*, IV, 40).

2. Hor., *Sat.*, VII, 77 : Quisnam igitur liber ? Sapiens. Publ. Syr., *Sent.*, 586 : qui docte servit partem dominatus tenet. — Textes divers dans Wallon, III, p. 20 et s.

3. Wallon, III, p. 36. Epict., *Enchir.*, not. XIX ; XXV.

4. Wallon, III, p. 33.

5. *Vie de Caton*, 4.

6. Wallon, III, p. 48-49.

7. On trouvera les textes essentiels dans Wallon, III, ch. II de la IIIe partie ; et, avec plus de détail encore, dans Duruy, *Hist. des Rom.*, V, p. 60 et s. et Renan, *M.-Aur.*, p. 24 et s. et notes.

8. Eus., *H. E.*, II, 2.

hommes et les textes sont nombreux, dans le Nouveau Testament, qui établissent que l'Évangile avait été apporté aux esclaves comme aux autres et que Dieu appelait à lui tous ses enfants, sans aucune différence [2]. Plus même, la sympathie de l'Église naissante, allant aux faibles et aux humbles, doit s'arrêter sur l'esclave avec une insistance particulière [2]. Saint Paul proclame que c'est sous la forme d'un esclave que le Sauveur a paru sur terre [3]. Il eût donc semblé naturel que le christianisme se préoccupât de faire cesser cette affreuse inégalité. Il eût pu la condamner comme il condamnait l'idolâtrie ou la fornication, et en imposer l'abandon à ses fidèles. Tout au contraire, il ne l'attaque pas même dans son principe ; il fait moins, il l'autorise, il en reconnait la légitimité ; il le pratique lui-même, car il y a des esclaves chez les chrétiens [4]. Il se borne à recommander au maître de ne pas oublier que son esclave est son frère en Christ et de le traiter avec douceur et charité, comme il recommande à l'esclave de servir avec fidélité, même le mauvais maître [5]. Il lui suffit que l'esclave sache garder intacte sa conscience de chrétien [6]. En d'autres termes, au-dessus de toutes les habitudes et au-dessus des principes sociaux, qu'il ne modifie pas, le christianisme, là comme ailleurs, se contente de placer le précepte essentiel : « Aimez-vous les uns les autres ». Qu'importe, à son point de vue, la vie d'ici-bas ; qu'importe la liberté humaine ; rien n'est intéressant que le salut et l'esclave y peut atteindre aussi bien que son maître [7]. Alors, à quoi bon changer? Restez donc où la foi vous a mis, telle est la conclusion de l'Apôtre [8]. Au reste, et c'est toujours à cette idée fondamentale qu'il nous faut revenir, les premiers chrétiens s'attendaient à voir bientôt finir le monde, et ils devaient être surtout frappés de l'inutilité d'une réforme sociale que le jour dernier interromprait avant même qu'elle ne fût ache-

1. Les textes sont réunis ap. Wallon, III, p. 1 et s. ; voy. par exemple : Math., XXIII, 9 ; *Galat.*, III, 28 ; *Coloss.*, III, 11 ; *I Cor.*, XII, 13 ; *Ephes.*, VI, 8.

2. *Rom.*, XII, 4-6 : sur l'unité des membres du Christ. *I Cor.*, XII, 14-22.

3. *Philip.*, II, 7... μορφὴν δούλου λαβών.

4. Voy. Renan, *Antechrist*, p. 41, n. 2 ; *I Petri*, II, 18 ; *Coloss.*, III, 22-25 ; IV, 1 ; *Ephes.*, VI, 5 et s. ; l'établissent ; Athénagore l'affirme, *Leg.*, 35 : Καίτοι καὶ δοῦλοί εἰσιν ἡμῖν, τοῖς μὲν καὶ πλείους τοῖς δὲ ἐλάττους. D'aucuns avaient même des esclaves païens ; d'après la *Lettre* des Églises de Vienne et Lyon (Eus., *H. E.*, V, 1, 14), c'est en les arrêtant que les autorités lyonnaises essaient de savoir à quoi s'en tenir sur les chrétiens : συνελαμβάνοντο δὲ καὶ ἐθνικοί τινες οἰκέται τῶν ἡμετέρων...

5. *I Petri*, II, 18 ; *Coloss.*, III, 22, sur les devoirs des esclaves ; *Coloss.*, IV, 1, sur ceux des maîtres ; *Ephes.*, VI, 5-9, sur les deux ; de même *I Tim.*, VI, 1-2 ; *Didaché*, IV, 11, recommande aux esclaves d'obéir à leur maître comme à une image de Dieu, avec respect et crainte.

6. Tatien, *Adv. Graec.*, 4.

7. *Ephes.*, VI, 8.

8. *I Cor.*, VII, 20 et s.

vée. Il est bien possible que, sans cette conviction première, qui fut humainement très stérilisante, les principes de fraternité et d'humanité attendrie, fondements originaux du christianisme, se fûssent transformés en une doctrine très hostile à l'esclavage. Mais, quand les chrétiens commencèrent à comprendre que la fin du monde ne viendrait pas encore, la doctrine de la résignation quand même et de l'acceptation pure et simple de la pratique séculière, était fixée irrévocablement. Les Pères pourront quelquefois le regretter ; leurs objurgations pourront apporter quelque adoucissement au sort des esclaves, et, plus tard, avoir quelque action sur le droit [1] ; mais la question théorique est tranchée ; l'esclavage n'intéresse pas dogmatiquement l'Église, qui s'en tient à la lettre de la doctrine apostolique.

Il est impossible de ne pas voir le parallélisme entre la solution philosophique moyenne et la solution chrétienne de cette question de l'esclavage ; toutes deux concourent à expliquer les sentiments de Tertullien. Dans ses œuvres, les textes relatifs à l'esclavage sont très rares et ils sont tous indirects, ce qui prouve déjà que la question ne se pose réellement pas pour lui. L'examen de ces textes confirme qu'en effet il accepte l'esclavage.

D'abord, il admet la légitimité de la possession de l'esclave par le maître, ce qui, en l'espèce, est l'essentiel. Deux textes semblent l'établir : « Savez-vous rien de plus injuste, dit-il dans l'un, de plus inique, de plus déshonnête, que de faire du bien à un esclave pour l'arracher à son maître [2]. » Dans l'autre, il établit que celui-là seul a le droit de donner la liberté à un esclave, qui était son maître et il affirme que l'empereur Galba lui-même n'a pas voulu violer ce principe [3].

En second lieu, il semble bien qu'il ne soit pas exempt des préjugés courants sur l'esclave; qu'il partage, par exemple, à l'encontre de l'opinion de quelques chrétiens, ses contemporains [4], le mépris que les païens ont pour la femme libre qui épouse un homme de condition servile [5]. Ailleurs, il compte les esclaves des chrétiens au nombre de leurs ennemis et ils sont tels, dit-il, par leur nature [6]; il la croit donc inférieure à celle des autres hommes. Il pouvait

1. Voy. les conclusions d'Allard, *op. cit.*, pp. 474 et ss.
2. *Adv. Marc.*, I, 23.
3. *Adv. Marc.*, V, 4.
4. Calliste et le pape Zéphyrin par exemple : Aubé, *Les chrét. dans l'Emp. rom.*, p. 288.
5. *Ad uxor.*, II, 8 : nonnullae se libertis et servis suis conferunt, omnium hominum existimatione despecta..... Il approuve hautement le mariage pauvre entre fidèles; mais il n'est point question d'esclaves.
6. *Apol.*, 7 : .....ex natura ipsi etiam domestici nostri.....

arriver, et de fait, il arrivait souvent qu'un chrétien fût esclave et qu'il fût même au service d'un païen [1]; Tertullien demande jusqu'où doit aller son obéissance, et en définitive, il n'y voit d'autres limites que celles que l'idolâtrie marque en toutes choses au fidèle [2].

Le droit humain du maître sur l'esclave demeure donc entier. Tertullien ne modifie en aucune manière la doctrine paulinienne et je ne vois, dans ses écrits, rien autre chose en faveur de l'esclave qu'une exhortation à la patience, nécessaire au maître qui veut se concilier la bienveillance de Dieu; c'est comme un exercice de piété qu'il lui propose [3]. Encore recommande-t-il bien à l'esclave d'être résigné à son sort et d'en supporter sans murmure tous les inconvénients, y compris les coups, dont il parle sans blâme [4]. Peut-être est-il possible de voir, dans l'obligation qu'il impose au chrétien de veiller sur sa *familia* [5], l'idée d'une vie chrétienne commune, par conséquent, d'une vie où se rapprochent, plus familièrement unis que dans l'ancienne, le maître et l'esclave. Mais qu'un maître soit patient et qu'il veille à ce que ses esclaves ne fassent rien de contraire à la foi chrétienne, il sera, aux yeux de Tertullien, parfaitement en règle avec sa conscience, comme avec son devoir.

La rareté de ces textes où Tertullien parle de l'esclavage et des esclaves, donne à la doctrine qu'on en peut tirer quelque chose de sec et d'étriqué qui n'était probablement pas dans son esprit, car il est vraisemblable qu'il acceptait, dans leur ensemble, les idées admises de son temps par ses frères. On peut se demander pourquoi il est si bref sur une question si grave; j'en vois plusieurs causes d'inégale importance.

D'abord, il peut y avoir, tout au fond de son esprit, une survivance des tenaces préjugés courants et un respect inconscient pour un état de choses généralement considéré comme nécessaire. Il y a peut-être aussi une répugnance à formuler une théorie générale, purement rationnelle dans son fondement, ouvertement révolutionnaire dans ses conclusions, comme celle qui serait indispenpensable pour motiver la suppression de l'esclavage [6]. Enfin, et

1. Preuve ap. Eus., *H. E.*, VI, 42, 1, où un païen, après avoir vainement essayé de faire sacrifier un esclave chrétien, le tue dans un mouvement de colère. Voy. d'ailleurs *Apol.*, 3 : ... servum iam fidelem dominus olim mitis ab oculis relegavit.

2. *De idol.*, 17.

3. *De patient.*, 15 : Servum domino, dominum Deo commendat.

4. *Adv. Mart.*, I, 23; *De resurr. carnis*, 57.

5. *De idol.*, 15 : apud Deum in huius modi etiam de disciplina familiae nostrae aestimamur.

6. Renan, *M. Aur.*, p. 606.

surtout, il y a la conviction de l'inutilité certaine d'une semblable réforme, qui n'aurait d'effet qu'en ce monde transitoire et négligeable, puisque tous les hommes sont égaux au ciel. Est-il besoin d'ajouter que le montanisme de notre auteur le replace dans un état d'esprit très analogue à celui des premiers chrétiens, et l'éloigne de tout souci des terrestres contingences?

Il existait, au moins pratiquement, un palliatif à l'esclavage, l'affranchissement. On sait combien il s'était étendu sous l'Empire et à quelle situation atteignaient parfois les affranchis[1]; mais il était logique que Tertullien n'approuvât pas même ce médiocre remède, qui n'avait pour but qu'une modification de la situation sociale des hommes, alors que le chrétien n'a aucune aspiration vers la liberté humaine. C'est pourquoi, non seulement il ne recommande pas l'affranchissement [2], mais encore il ne paraît pas marquer plus de considération à l'affranchi qu'à l'esclave [3]. Les mœurs ordinaires, surtout le luxe des affranchis, lui déplaisent, l'irritent et achèvent sans doute de l'éloigner d'une pratique excellente en elle-même, mais que divers abus détournaient parfois de son caractère véritable[4]. Les mots violents, qu'il retient si difficilement, arrivent en foule sous sa plume pour caractériser les affranchis [5]. Par dessus

1. Voyez H. Lemonnier, *Étude historique sur la condition privée des affranchis aux trois premiers siècles de l'Empire romain.* Paris, 1887, not., pp. 39-100; 251-279.

2. Il en décrit incidemment les actes principaux dans : *De resur. carnis*, 57.

3. *Ad uxor.*, II, 8.

4. Sur le caractère social et la portée possible de l'affranchissement, voy. Lemonnier, *op. cit.*, pp. 285 et ss.

5. *Apol.*, 5, il parle avec mépris de ces hommes à peine libérés de leurs chaînes (vix adhuc flagra rumpentium) et qui se permettent d'étaler de la vaisselle d'argent. — Le précepte de l'Apôtre : « Restez où la foi vous a trouvé », ne pouvait que détourner de l'affranchissement: ce n'est donc qu'assez tard que nous voyons cette pratique s'affirmer chez les chrétiens et encore rien ne nous permet de croire qu'ils y aient vu, plus que les païens, un palliatif à la pratique condamnable de l'esclavage. Le seul Saint Jean Chrysostôme, du moins à ma connaissance, présentera nettement la pratique de l'affranchissement comme une bonne action (Renan, *M. Aur.*, p. 606). Les exemples chrétiens que nous en avons n'ont guère d'autre sens que celui d'une mesure libérale de testament, analogue à celle que pouvaient prendre les païens, ou d'une mesure de liquidation bienveillante, que règle le chrétien avant que de se retirer du monde : *Passio S. Calliopii*, 6, ap. Boll, 7 avril; Testam. de Grég. de Naz., *Opera*, ed. Benedic., p. 200, ap. Le Blant, *Actes des mart.*, sect. II, § 90, p. 227 et ss.; *Pass. S. Bonifacii*, XVII, (Ruinart) : Aglaé, après une vie peu édifiante, renonce au monde, distribue ses biens aux pauvres, affranchit ses esclaves et vit en Christ avec quelques servantes; mais elle n'agit pas ainsi par désir spécial de redresser une injustice : elle quitte le monde et liquide chrétiennement sa situation, voilà tout. Les textes dans lesquels l'affranchissement apparaît comme une bonne œuvre ne sont généralement pas plus anciens que le VIe siècle. Exemple : Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, n° 374 : Hic (haec?) reliquit libertum puerum nomine Mannone pro redemtionem animae suae. (Année 501, d'après

tout, ce sont les deux idées fondamentales de la doctrine chrétienne qui l'empêchent de s'élever contre l'injuste inégalité des conditions sociales : 1° le chrétien doit accepter sans murmurer la condition que Dieu lui a assignée sur terre ; 2° il est inutile de la changer, la misère humaine est partout, ce n'est qu'une question de plus ou de moins ; ce n'est aussi qu'une affaire de temps et de peu de temps. Assurer son salut est autrement grave qu'améliorer son sort terrestre. La foi montaniste en la fin imminente du monde affermit Tertullien dans cette indifférence sociale. Son point de vue est donc celui que l'Église gardera toujours [1]. Il pourra arriver

Le Blant). Voir également le n° 379, qui serait de 487 (?). Les conclusions de M. Allard, *op. cit.*, p. 477, sont tout autres que les nôtres : il croit que l'Église a *voulu* multiplier les affranchissements, pour « compléter son œuvre, » commencée par l'émancipation religieuse de l'esclave. Je ne vois pas que les textes autorisent de telles affirmations.

1. Il est très nettement exposé dans les *Const. Apost.*, IV, 12 : « Que dire de plus au sujet des serviteurs, sinon que l'esclave, en toute crainte de Dieu, mette sa bonne volonté à s'attacher à son maître, fût-il un impie, fût-il un misérable, sans toutefois le suivre dans ses errements religieux ? De même, que le maître aime son serviteur et bien qu'il soit, par le fait, au-dessus de lui, qu'il se juge cependant son égal, car c'est un homme comme lui. Mais celui dont le maître est fidèle, sans manquer à l'obéissance qu'il lui doit, l'aimera comme son maître et comme son associé dans la foi, son père. Qu'il ne soit pas comme l'esclave qui a l'air de bien servir seulement sous l'œil du maître, mais qu'il le serve avec amour, sachant que Dieu lui paiera le prix de ses services. Semblablement, le maître qui possède un esclave attaché à la foi, doit, dans la mesure où le service le permet, l'aimer comme son fils ou comme son frère, puisqu'ils sont associés dans la même croyance. « — Cyprien, *Testim.*, 72 et 73 établit que l'esclave qui est chrétien doit d'autant mieux servir et que le maître qui croit doit être d'autant plus doux. — On peut, d'ailleurs, suivre parallèlement les recommandations diverses que les écrivains chrétiens font aux esclaves et celles qu'ils font aux maîtres. — Origène, *C. Celse*, III, 54, nous dit comment les esclaves deviennent vraiment libres en devenant chrétiens et en prenant au christianisme sa noblesse de sentiments ; Saint Ambroise affirme que la vraie servitude est toute de chair et non d'esprit, que l'Église est venue libérer l'esprit et qu'à ce point de vue, il ne manque pas d'esclaves qui sont plus libres que leurs maîtres. (*De Joseph patriarcha ; De Jacob et vita beata*, II, 3, 12 ; *De Abraham*, II, 10, 75.) C'est pourquoi il engage les esclaves à prendre en patience les mauvais maîtres et à s'aider de la pensée des souffrances de Jésus (*Ep.*, I, LXIII, 113). Les *Const. Apost.*, VIII, 13, écho de la *Didaché*, présentent le maître à l'esclave comme le représentant de Dieu qu'il faut révérer et craindre. Les *Canons Apost.*, LXXXI, ap. Mansi, I, p. 46, affirment que le maître a le droit d'empêcher son esclave d'entrer dans l'Église. Le Concile de Gangres, can. III, ap. Mansi, II, p. 1101, prononce l'anathème contre quiconque détourne un esclave du respect et du dévouement qu'il doit à son maître. — Les recommandations aux maîtres ne sont pas moins nombreuses. Dans la *Didaché*, IV, 10, elles précèdent même celles qui sont adressées à l'esclave ; Clém. Alex., *Pedag.* III, 11, 74, recommande de ne pas traiter les esclaves comme des bêtes de somme et, *Pedag.* III, 11, 73, étend le devoir de la maîtresse jusqu'à la surveillance de la moralité de ses servantes ; Ambros., *Ep.*, I, LXIII, 112, ne fait guère que développer les préceptes de *I Petri*, II, 18 ; les *Const. Apost.*, VIII, 13, recommandent aux maîtres de commander sans amertume, afin que les plaintes des esclaves ne montent pas jusqu'à Dieu ; ailleurs, IV, 6 et s., elles vont beau-

que la proclamation de l'égalité humaine, la constatation de l'inégalité flagrante, prennent dans une bouche chrétienne un ton qui, au premier abord, peut donner des illusions sur leur sens [1] ; mais s'il ne faut pas prendre une maxime de Zénon pour une réponse de Scaevola [2], il ne faut pas davantage confondre un verset de l'Évangile, ou une phrase de sermon, avec un projet de réforme sociale : or l'Église n'abordera jamais la question de l'esclavage au point de vue social. Le Blant [3] remarque combien rarement les mots *libertus*, *servus*, se rencontrent dans les inscriptions chrétiennes et les textes hagiographiques. « On se rappelait trop bien, ajoute-t-il, que Saint Paul avait proscrit ces marques de la dépendance terrestre. Triste nécessité sociale léguée par une organisation frappée de mort, l'esclavage était condamné par les consciences vraiment chrétiennes. » Soit, mais la condamnation ne sortait pas de la conscience, elle s'y enfermait au contraire ; loin d'être l'annonce d'une transformation sociale, elle n'en était même pas l'espérance, elle n'en affirmait pas le désir. Il est trop clair que

coup plus loin, car elles enjoignent de refuser l'aumône de ceux qui maltraitent leurs esclaves, à l'égal de celle des gens infâmes : cabaretiers, prostitueurs, voleurs ou adultères. Il est bien certain que ces recommandations ne furent pas toujours suivies ; leur perpétuelle répétition en est une preuve et les inscriptions nous en offrent une autre ; il s'y trouve quelquefois la mention de la douceur du maître pour ses esclaves et une pratique dont on peut ainsi faire une vertu, n'est sans doute pas d'un usage très courant : Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, n° 25, inscription de Saint Nizier, du VIe siècle : Vir bonus indultus cunctis famulisque benignus ; n° 450 : mancipiis benigna ; etc. Enfin, les Conciles portent des peines contre les maîtresses qui, dans leur colère, frappent, estropient ou tuent leurs esclaves : *Conc. Eliberit.*, can V, ap. Mansi, II, 6. — La doctrine définitive de l'Église est d'ailleurs résumée par Saint Augustin, *Enarr. in Psalm.* CXXIX, 7 : Ecce non fecit de servis liberos, sed de malis servis bonos servos. Quantum debent divites Christo qui illis componit domum. Le Christ ne dit pas à un esclave qui a un mauvais maître de l'abandonner ; il lui offre son propre exemple : Exemplo mea servi, prior servivi iniquis.

1. Clém. Alex., *Pedag.*, III, 12, 92 :... ἄνθρωποι γάρ εἰσιν ὡς ἡμεῖς ὁ γὰρ θεὸς πᾶσιν...ἴσος. Arnobe, *Adv. nat.*, II : Idcirco animas misit (Deus) ut... expugnarent atque everterent civitates, servitutis opprimerent, et manciparent se iugo, et ad ultimum fierent alterius altera potestatis, natalium conditione mutata. (Cité par Wallon, III, p. 315, n. 3). — Cyprien, *Ad Demetr.*, 8 : Ipse de servo tuo exigis servitutem et homo hominem parere tibi et obedire compellis, ut cum sit vobis eadem sors nascendi, condicio una moriendi, corporum materia consimilis, animarum ratio communis... tamen nisi tibi pro arbitrio tuo serviatur... imperiosus et nimius servitutis exactor flagellas, verberas, fame, sibi, nuditate... adfligis et crucias. Et non agnoscis Dominum Deum tuum cum sic exerceas ipse dominatum. Tout le développement est, de toute évidence, construit en vue du trait final. Ambros., *Ep.* II, LXXVII, 2 :... secundum naturam, antiquior libertus quam servitus. Ceci est encore un trait : il prend place dans un raisonnement destiné à établir la supériorité de la liberté spirituelle du chrétien sur la contrainte de la Loi imposée aux Juifs. Appel à la charité, considérations morales ou religieuses, tous ces textes n'enferment pas autre chose.

2. Wallon, II, p. 16.

3. Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, *préf.*, p. LXXIX.

l'Église prend son parti de l'esclavage, parce qu'elle ne peut faire autrement et bien qu'une telle inégalité ne soit pas selon l'esprit du christianisme. Mais, c'est sur de semblables questions, qu'il y a un abîme entre le christianisme et l'Église ; ce que les principes de l'un auraient pu rejeter, la prudence de l'autre l'accepta comme une nécessité de vie. La thèse : le salut est tout et la condition sociale est indifférente au salut, devait suffire à l'Église pour tolérer toutes les injustices du monde [1]. Une très profonde remarque de Tolstoï explique cette étrangeté : « L'esclavage a été contraire à tous les principes moraux que prêchaient Platon et Aristote, et cependant ni l'un ni l'autre ne s'en est aperçu, parce que la suppression de l'esclavage aurait détruit toute l'organisation de la vie à laquelle ils étaient habitués [2]. »

Sans doute, plus tard, le christianisme finira tout de même par avoir une action bienfaisante sur la société ; elle se marquera particulièrement par des modifications appréciables dans le droit relatif à l'esclave [3] ; et c'est déjà beaucoup que d'avoir confirmé, élargi, popularisé, presque vulgarisé des idées qui n'étaient, chez les philosophes, que spéculations d'hommes d'élite [4]. C'est quelque chose aussi que d'avoir, à une époque où toute véritable transformation sociale était impossible, fait de l'espérance une consolation presque suffisante des maux humains et parfois conjuré, en son nom, les terribles réactions de misères effroyables.

Au point de vue spécial qui est le nôtre, et pour l'époque qui nous occupe, nous n'avons qu'à noter un fait : Tertullien ne prêche pas l'égalité sociale et il passe avec indifférence à côté d'un des plus graves problèmes qui pût se poser dans la société romaine ; ses opinions ne sauraient, sur ce point, inquiéter un Romain conservateur.

1. Ambros., *Exhort. ad virg.*, I, 3 :... apud Christum enim servitus et libertas aequa lance penduntur, nec ullo discerniculo bonae servitutis et libertatis merita dividuntur : quia maior est dignitas quam servire Christi. — Il n'est pas impossible de trouver quelques textes, affirmant qu'il est bon de se servir soi-même (Clém. Alex., *Pedag.*, III, 10, 50) ; que le grand nombre des esclaves est condamnable (Clém. Alex., *Pedag.*, III, 4, 26) ; mais il ne faut encore voir en eux qu'un écho des préoccupations morales des chrétiens, de leur souci de ne pas favoriser l'aveulissement de l'homme et le luxe.

2. Tolstoï, *Le salut est en vous*, p. 144.

3. Wallon, III, ch. VIII, IX et surtout X : *L'Église et la Loi*; Allard, *op. cit.*, p. 473 et ss.

4. Orig., *C. Celse*, III, 54, remarque que les philosophes n'ont pas interdit et n'interdisent pas l'étude de la philosophie aux esclaves ; c'est exact ; mais outre qu'il est nécessaire pour comprendre et goûter, par exemple, le stoïcisme, d'avoir une facture d'esprit et une hauteur d'âme tout autres que pour être bon chrétien, la philosophie acceptait les esclaves, mais elle n'allait pas au devant d'eux, ainsi que fit le christianisme.

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Position du christianisme vis-à-vis des principes de la société civile ; le socialisme de Tertullien ; doctrines sociales de l'Église.

Nous pouvons maintenant comprendre quelle était la position du christianisme, tel que le concevait Tertullien, vis-à-vis de la société romaine, considérée dans ses principes. Aux yeux des païens, toute société a besoin d'être solidement fondée ; il faut que son fondement soit rationnel, humain et, en quelque sorte, sensible. La leur reposait sur une religion d'État, dont la pratique, ou du moins le respect, établissait le lien de communion entre les citoyens. Elle s'appuyait également sur la famille et sur la propriété individuelle, qui, l'une et l'autre, s'étaient peu à peu détachées de la religion. Les païens avaient conscience que c'étaient bien là les fondements de la cité et ils faisaient effort pour les maintenir en cette qualité. Le christianisme de Tertullien présentait donc à leurs yeux un double inconvénient : 1° Il démolissait une partie des principes premiers de la société et il affaiblissait les autres : il renversait la religion de fond en comble ; il n'admettait la famille que comme une tolérance accordée aux hommes d'âme inférieure ; il considérait la propriété avec dédain et la richesse presque avec haine ; sans respect pour les distinctions sociales, il s'élevait au-dessus des coutumes et des lois et plaçait, seul point de vue qui l'intéressât, tous les hommes sur le même rang devant son Dieu. Pour un païen, c'était là détruire la société tout entière, parce qu'il était habitué à ne pas séparer la religion de l'État et de la société et qu'il lui paraissait évidemment nécessaire que les préceptes chrétiens, qu'il n'admettait pas, reçussent tôt ou tard une application sociale. Celse entendait bien les choses ainsi quand il disait : « Ce qu'il y a de remarquable dans leur société, c'est qu'on peut les convaincre de ne l'avoir établie sur aucun principe sérieux [1]. » Tertullien répondait, comme le fera

1. Orig., *C. Celse*, III, 14 : θαυμαστιώτερον μὲν τὸ σύνθημα αὐτῶν τοσώδε, ὅσῳγε μᾶλλον ἐξ οὐδεμίας, ὑποθέσεως ἀξίοχρεω συνεστὼς ἐλέγχοιτο. — J'emprunte cette traduction à Aubé. — *Apol.*, 39 : Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere.

Origène, qu'en fait de principe (ὑποθέσις), la société chrétienne avait la volonté et l'institution de Dieu, qui paraissaient nettement à ceux qui avaient les yeux de l'âme (τοῖς ἔχουσιν ὀφθαλμοὺς ψυχῆς); d'ailleurs, ajoutait-il, une doctrine qui a déjà rendu tant d'hommes meilleurs ne saurait être fondée sur le désordre. Mais les païens, qui ne pouvaient accepter ce point de vue tout chrétien, répondaient avec Celse [1] : vous avez entre vous un lien de communion, qui est votre foi ; mais votre foi n'est pas la nôtre et ce lien, qui seul vous unit entre vous, ne vous unit pas avec nous ; si vous deveniez les maîtres, la société entière serait bouleversée. — 2° Le second inconvénient du christianisme, aux yeux des païens, sort ainsi du premier : les chrétiens sont hors de la commune solidarité sociale ; ils forment un groupe isolé dans la société et ils fortifient leur isolement autant que possible ; ils proclament bien haut que tous les hommes sont frères, mais ils ont soin de se réserver dans l'humanité une place à part et plus élevée en dignité que celle du commun de ses membres ; leur isolement est donc orgueilleux [2] et il paraît d'autant plus choquant que plus vigoureusement s'affirme leur fraternelle union de secte [3]. Cette fraternité leur est, en effet, un autre prétexte à se singulariser ; ils opposent sans cesse les sentiments d'affection en Christ, qu'ils se doivent entre eux, aux sentiments plus humains, mais moins édifiants, des païens les uns pour les autres [4]. Tertullien accentuait donc, avec une extrême complaisance, tout ce qui pouvait prouver le mieux que Celse avait raison de signaler, comme un danger, l'isolement chrétien et le caractère socialement négatif de la faction chrétienne [5].

Sans doute Celse, en concluant logiquement de ce qu'il voyait ou lisait et en ne considérant que la relation qui existait, de son temps, entre le christianisme et la société civile, exagérait le péril chrétien. Dans la pratique, les chrétiens n'étaient pas aussi logiques que lui et n'allaient point aussi loin dans les déductions de leurs idées primordiales, parce qu'ils ne se plaçaient pas sur le même terrain que lui et parce qu'à la tête du christianisme il y avait l'Église. Or l'évolution de l'Église tendra constamment à rapprocher la pratique chrétienne et la coutume du siècle, à établir entre elles un compromis, qui leur permette, à toutes deux, de subsister ensemble sans trop de peine.

1. Orig., *C. Celse*, III, 39.
2. *Apol.*, 39, insiste sur la supériorité de fraternité de ceux qui de uno utero ignorantiae eiusdem ad unam lucem expaverint veritatis.
3. *Apol.*, 39 : Vide, inquiunt, ut invicem se diligunt.
4. Tout le chap. 39 de l'*Apologétique* n'est que le développement de ces idées.
5. *Apol.*, 39 : non est factio dicenda sed curia.

Tertullien n'est pas socialiste et, mis à part quelques sectes réprouvées, les chrétiens ses frères ne le sont pas plus que lui. Cette conclusion mérite d'être précisée. Pour plus de clarté, convenons d'établir une distinction entre ce que nous pourrons appeler les *principes* de Tertullien, c'est-à-dire les idées qu'il exprime nettement et qui ont évidemment pour lui une valeur générale d'application, et ses *tendances*, c'est-à-dire les conséquences de ses principes, les opinions que nous devinons, plus qu'il ne nous les donne, mais que nous pouvons croire conformes à sa pensée véritable, ou qu'il accepterait, selon toute vraisemblance. Les principes, nous l'avons vu, sont très rares, mais ils ont tous un caractère commun : ils sont religieux et même purement religieux. Ce qui, en effet, domine toutes choses dans l'œuvre de polémique de Tertullien, c'est qu'il détruit de fond en comble la religion établie et la remplace par la sienne, qui en est radicalement différente, par son caractère, son esprit et sa portée. Cela seul a, en soi, une importance sociale considérable, à la fois parce que la religion d'État est toujours un des fondements de la société païenne et parce que tout ce que Tertullien peut penser de subversif, par rapport à la société elle-même, sort *uniquement* de ses propres convictions religieuses. Cette remarque est capitale, en ce qu'elle permet, non seulement d'expliquer ce que Tertullien dit de la société civile, mais encore de comprendre qu'il n'en ait pas dit davantage.

C'est parce que sa préoccupation constante est d'assurer le salut de l'âme, qu'il n'est pas et ne saurait être socialiste. Un socialiste, quelle que soit sa doctrine, est toujours un homme qui, trouvant mauvaise l'organisation sociale de son temps, la critique en elle-même et pour elle-même, qui en rêve une modification plus ou moins complète, pour la rendre conforme à un certain idéal. Un socialiste présente donc nécessairement ce double caractère, d'avoir un système et de s'occuper de l'homme dans sa vie terrestre; or, Tertullien n'a pas de système et il ne s'occupe de l'homme que dans sa vie céleste : il est millénaire, et le *millenium* [1] a nécessai-

1. Plus tard, on considérera, dans l'Église, que c'est là une conception bien grossière, que la vie éternelle n'a pas besoin de ce prélude humain et qu'elle suffit à donner aux souffrances d'ici-bas toutes les compensations nécessaires. Ceux-mêmes, comme Saint Augustin (*De civ. Dei*, XX, 6 et 9), à qui il ne répugnera pas *a priori* d'admettre le *millenium*, affirmeront, au moins, qu'il sera exempt de jouissances terrestres. Eusèbe fera remonter la responsabilité de l'invention de ce règne de mille ans à l'hérétique Cérinthe et à la naïveté du médiocre Papias, qui n'a pas compris quelques paroles des Apôtres et en a fourni une interprétation dont l'antiquité en a imposé aux autres (*H. E.*, III, 28 et 39). En réalité, le *millenium* était sorti du judaïsme, qui n'avait jamais donné à sa conception de la vie éternelle une netteté très grande et qui, selon l'esprit oriental, aimait à établir un rapport clair entre les souffrances de la vie terrestre et les

rement détourné du socialisme tous ceux qui ont cru en lui : c'est comme la matérialisation de cette idée que les justes doivent trouver dans une autre vie une compensation des misères de la terre. On imagine qu'avant le jugement dernier et la fin du monde, il s'écoulera un intervalle de mille ans, durant lesquels les justes seuls demeureront en chair sur la terre et y jouiront d'un bonheur terrestre parfait; les autres hommes ne ressusciteront, pour être jugés, qu'après ces mille ans. Il faut que la parole de Dieu soit accomplie; or, il est écrit : « Bienheureux les pacifiques, car ils posséderont la terre. » Tertullien donne pleinement dans ces idées; il attend le siècle de Dieu [1] : « L'espérance des fidèles! Elle n'est point si vaine que de se placer dans le temps présent, car ce n'est point sur une promesse terrestre qu'elle repose, mais bien sur une promesse céleste. Ceci est certain : il nous est promis que nous régnerons sur la terre; mais ce sera avant que d'aller au ciel et nous serons, nous, dans un autre état qu'aujourd'hui, puisque ce sera durant les mille ans, dans la cité divine, dans la Jérusalem descendue du ciel, celle que l'Apôtre nous désigne en haut, notre mère, celle que nous devrons administrer; car, selon sa parole, c'est au ciel que nous avons notre droit de cité et c'est à la cité céleste qu'il se rapporte. C'est elle qu'a connue Ézéchiel; c'est elle qu'a vue l'Apôtre Jean; c'est elle qui, selon notre foi, est attestée par les textes de la nouvelle prophétie. » On rapportait que cette cité divine avait été aperçue dans le ciel, en Judée, au matin de quatre jours consécutifs : des païens même en témoignaient. N'est-il pas juste et digne de Dieu, continue Tertullien, de faire triompher ses serviteurs là où ils ont connu l'affliction en son nom? Voilà ce qui justifie le règne terrestre des justes et, après ses mille ans, au cours

récompenses de l'autre; l'influence vraisemblable de quelques idées persanes précisa les doctrines millenaires (Renan, *Jésus*, p. 47-48 ; *Églises chrét.*, p. 123 et 440). En tous cas, elles eurent vraisemblablement beaucoup de succès dans l'Église primitive. Les évangiles apocryphes les affirment (not. *Hist. de Joseph le Charpentier*, XXVI); Papias en était tout pénétré (*H. E.*, III, 39; Renan, *Egl. chrét.*, pp. 123 et s.); Saint Polycarpe de même et Saint Irénée, son disciple, nous donne de la doctrine la meilleure exposition que nous en ayons (*Adv. omnes haer.*, V, 32, 1 et s., jusqu'à V, 36 inclus). C'est lui qui nous énumère les textes de l'Ancien et du Nouveau-Testament sur lesquels se fondait le rêve millénaire. Saint Justin affirme que la foi qu'on y a, et qu'il partage lui-même, est celle des chrétiens dont la doctrine est pure et qu'elle se fonde sur les promesses formelles d'Isaïe, d'Ézéchiel et d'autres prophètes (*Dial. c. Tryph.*, 80-81). Ces idées auxquelles ne s'arrêta pas finalement l'orthodoxie, furent cependant longtemps tolérées par elle et elles ne demeurèrent pas l'apanage des seuls montanistes, puisqu'on les retrouve en Égypte à l'époque de Denys d'Alexandrie, qui les combat (Eus., *H.-E.*, VII, 24); que Lactance les admet encore (*Inst. div.*, VII, 2, 1; VII, 24, 4 et s.) et que Saint Augustin lui-même les accepte (*De civ. Dei*, XX, 6 et 9).

1. *Adv. Marc.*, IV, 24.

desquels tous les saints ressusciteront selon leurs mérites, les uns plus tôt et les autres plus tard, viendra la destruction du monde et le jugement ; les justes, transformés dans leur substance et semblables aux anges, s'élèveront vers le royaume des cieux. La Jérusalem céleste, c'est donc une ville réelle ; c'est la cité des justes, qui descendra toute bâtie sur terre. En elle, tout sera parfait, parce qu'elle sera d'origine divine et que ses murs n'enfermeront que des saints. L'heure de sa venue est proche ; alors, à quoi bon rêver de réformes humaines, en ce monde corrompu et périssable ? Ce serait perdre son temps (*otiosum*). Ces préoccupations et ces espérances, Tertullien les avait consignées dans un ouvrage perdu, le *De spe fidelium* [1] et elles l'écartaient de toute doctrine socialiste.

Cependant, il peut sembler quelquefois qu'il y ait entre ses idées pseudo-sociales comme un lien et une suite ; cela tient non pas à un enchaînement logique de raisonnements, mais uniquement à l'uniformité du point de vue sous lequel il considère toutes choses ; c'est, je l'ai dit, le point de vue religieux, celui du salut. Cela est si vrai que, partant de là, ne voyant que de là et y ramenant tout, il peut, selon les circonstances, différer complètement d'avis sur la même question. En réalité, ses idées sont celles d'un polémiste : elles sont toujours isolées les unes des autres et toutes de circonstance. Il n'a pas dans l'esprit la formule d'une société prête à remplacer celle qui existe. Plus il a vieilli, plus fermement il a cru que le monde allait finir, que jamais la vérité ne régnerait ici-bas, que le siècle ne devait pas changer avant la venue de l'Antéchrist ; plus il a pensé et dit que le chrétien ne devait pas s'occuper de ce qui se passe sur terre ; — et tout cela est précisément le contraire de ce que pense, dit et fait un socialiste.

Restent les tendances ; elles mènent évidemment assez loin, si on entreprend de les suivre jusqu'au bout de la logique. En ce cas, elles étaient aussi inquiétantes pour l'État que pour la société. Mais Tertullien n'a réellement pas dit lui-même ce que nous supposons qu'il aurait dit, s'il avait exprimé toute sa pensée : il est très possible qu'il nous eût désavoué, si on lui avait prouvé que le monde était loin de sa fin, qu'il fallait se résoudre à le voir durer et à durer avec lui. Nous avons même essayé de montrer qu'il y avait, sinon chez Tertullien, au moins chez quelques-uns de ses contemporains, les germes d'une société chrétienne. L'Église était dès lors prête à toutes les concessions nécessaires à la vie et, qui plus est, à la vie romaine ; elle ne demandait, en échange, que la liberté de croire à sa guise et celle de fuir l'idolâtrie. Supposons

1. Signalé par lui-même dans *Adv. Marc.*, IV, 24.

que le gouvernement central devienne chrétien, le grand obstacle à la vie civile du fidèle tombe du coup; il sera sans peine magistrat et même soldat; le compromis que plus d'un chrétien a déjà individuellement établi entre sa conscience et ses obligations civiles, l'Église est virtuellement disposée à l'imposer à tous les chrétiens. La reconstruction chrétienne de la famille est préparée, sinon déjà faite, la propriété est respectée, la richesse justifiée, l'esclavage admis; que faudrait-il donc changer à la société romaine pour que le christianisme officiel l'accepte? Théoriquement peu de chose. L'Église serait indépendante de l'État, en dehors et au-dessus de lui; prête à le bénir certes, mais libre de réserver une part de ses prières à des chrétiens qui ne sont ni ne seront jamais Romains; les hommes qui ne croient pas pouvoir faire leur salut dans le monde auraient le droit de s'en retirer, à la condition de prier pour ceux qui y restent. C'est là une réserve dont l'État romain n'a sans doute pas grand chose à craindre, car les premiers seront toujours l'exception et le gouvernement ne manquera jamais de chrétiens assez sûrs de leur salut pour ne pas craindre de le compromettre en se consacrant aux soins des affaires d'ici-bas. Si pénétrant qu'ait été le christianisme, il n'a pas très profondément atteint les âmes moyennes; les autres, il les a éliminées du monde. Voyez ce qui s'est passé après le triomphe de l'Église; qu'est-ce que le christianisme victorieux a ajouté à la pratique courante de la société du IIIe siècle? Plus de charité, plus de fraternité, plus d'humanité enfin et aussi plus de virilité et plus d'énergie morale. Il a ainsi affermi la famille; il a amélioré la condition morale des esclaves et des petites gens; il a préparé leur relèvement social, en les élevant, sous les yeux du Christ, au niveau des puissants et des riches et en faisant du travail sanctifié presqu'une nécessité religieuse. C'est quelque chose, mais il n'y a pas en cela un seul principe social nouveau, sauf peut-être la dernière prescription qui deviendra, en effet, un principe. C'est donc vers une société romaine améliorée, moralisée, mais identique dans ses formes générales, qu'évolue le christianisme incarné dans l'Église : ce n'est pas vers une révolution sociale.

Malheureusement, à l'époque de Tertullien, personne d'entre les fidèles — lui moins qu'un autre — ne voyait que telle dût être jamais la fortune de l'Église et que, dans le compromis final qui assurerait son triomphe humain, elle gagnerait elle-même, — on croirait gagner — plus que le christianisme véritable. C'est pourquoi, aux yeux d'un païen prévenu, un chrétien selon l'idéal de Tertullien demeurait aussi inquiétant que s'il eût été vraiment socialiste. Il devait même lui apparaître sous la forme la plus effrayante

du socialiste, celle de l'anarchiste, du démolisseur, qui n'a rien à mettre à la place de ce qu'il prétend renverser. Si l'on prend garde que les attaques de Tertullien coïncident avec un affaissement très net des principes de la société romaine [1], que la religion chancelle, que la famille se disloque, que les lois sont impuissantes à combattre le célibat et que Tertullien le sait [2], que si le principe de la propriété n'est pas directement atteint, l'équité de son application est mise en question, que le progrès même des idées morales et des idées d'humanité peut sembler un recul sur l'antique fermeté sociale, qu'il y a enfin dans l'Empire un laisser aller de toutes choses, différent quant à l'origine du mouvement chrétien, mais de même sens que lui, alors on comprend l'indignation d'un Celse comme on s'explique la rigueur d'un Dèce ou d'un Dioclétien. Ces hommes-là se sont posé le même problème que Constantin et si celui-ci l'a résolu autrement qu'eux, c'est qu'il a vu plus clairement son propre intérêt que celui du vieil État romain, ou qu'il a compris mieux qu'eux que l'Église était prête à servir l'État.

Cette étude des principes sociaux nous conduit donc, en somme, à une conclusion analogue à celle de notre première partie : Tertullien ne se rend peut-être pas bien compte de l'impression que ses violences et ses interdictions peuvent produire sur les païens ; il se repose, peut-être de bonne foi, sur les concessions qu'il leur fait pour les rassurer, mais, à leur jugement, il doit demeurer un révolutionnaire dangereux, comme il sera, à celui de l'Église, un avocat compromettant.

1. Duruy, *Hist. des Rom.*, T. v : *L'Empire et la société rom. aux deux premiers siècles de notre ère.*

2. *Apol.*, 4 : *Adv. Valentin.*, 31 ; *De monog.*, 16 ; *Ad uxor.*, I, 5 ; *De exhort. castit.*, 12 ; etc.

TROISIÈME PARTIE

LA VIE PRATIQUE

CHAPITRE XIII

LA MORALE [1]

I. Opinions des chrétiens et de Tertullien en particulier sur la morale païenne et sur la chrétienne. — II. La morale proprement tertullianiste; pourquoi elle est repoussée par l'Église.

I. — Les préoccupations morales tiennent dans l'esprit de Tertullien une place presque aussi considérable que les préoccupations religieuses [2], parce que les prescriptions chrétiennes conduisent, dans la pratique, à des obligations morales et que c'est la morale qui mène l'homme au salut. C'est pourquoi Tertullien est porté à considérer tout ce qui se passe en dehors du christianisme, et n'est point dès l'abord entaché d'idolâtrie, sous l'angle d'une morale très sévère. A ses yeux, la société païenne est extraordinairement corrompue ; ses vices sont énormes et ses rares vertus toutes de surface ; les lois sont impuissantes à arrêter sa décrépitude morale [3]. A chaque page de ses écrits d'apologie ou d'édification reviennent les invectives contre l'immoralité et les hontes

1. Je n'ai point la prétention d'exposer, en ces quelques pages, les principes et la théorie complète de la morale chrétienne, qui est, en presque toutes ses parties, celle de Tertullien ; un tel sujet demanderait une étude spéciale, d'ailleurs difficile à faire. Je voudrais seulement fixer quelques points, afin de montrer en quoi Tertullien s'accorde avec la constante tradition chrétienne, en quoi il s'en éloigne et en quoi il s'oppose à la morale païenne courante. Je ne présenterai donc pas un grand nombre de références, mais seulement celles qui me sembleront décisives. Je n'ai pas cru non plus nécessaire de rapporter de nouveau une foule de textes de Tertullien déjà rencontrés et étudiés, soit au chapitre relatif à *la religion*, soit à ceux relatifs à *la persécution*, à *la famille*, etc.

2. Voy. ce qu'il dit de lui-même à ce point de vue dans le *De pallio*, 5 : il se vante de ne flatter aucun vice, de ne pardonner aucun relâchement, de n'épargner aucune vanité. Ce faisant, il remplit, en quelque sorte, son office.

3. *Apol.* ; *Ad nat.* ; *Ad Martyras*, etc., *passim* ; *De pudic.*, 1 : exarmata sunt iura.

de cette société [1] en décadence [2]; contre le dévergondage et la mauvaise tenue de ses femmes [3], qu'on ne peut plus distinguer des courtisanes [4]; contre son luxe inconvenant et sa mollesse scandaleuse [5]. Il se complaît, en revanche, à placer au regard de ce tableau si noir, la riante peinture des chrétiens, qui lèvent vers Dieu leurs mains pures et pratiquent toutes les vertus [6]. Je n'insiste pas sur le détail de ce réquisitoire, parce qu'il se retrouve, avec de légères variantes dans les termes, chez tous les apologistes et chez tous les moralistes chrétiens, sans compter bon nombre d'écrivains païens [7]. La surabondance des affirmations et la constance des accusations finissent par impressionner de telle sorte, qu'on serait porté à imaginer tous les habitants de l'Empire, qui ne sont pas chrétiens et orthodoxes [8], sous les espèces des héros de Pétrone. Débauche raffinée et sans frein [9]; immoralité scandaleuse dans son impudeur et largement étalée [10]; dureté de cœur, avarice [11], avidité sans bornes, qui pousse à courir sus à tous les héritages [12] et à rechercher coûte que coûte les mariages d'argent [13]; habitudes de laisser aller et de mollesse qui touchent à la démence [14]; refus d'accepter les charges naturelles les plus simples,

1. *Apol.*, 9; 39 : *Ad nat.*, I, 16, etc. Voy. le chapitre consacré à *la famille.*
2. *Apol.*, 6.
3. *Apol.*, 6; *De cultu fem.*, II, 12; *De pallio*, 5; *ad uxor.*, II, 8.
4. *De cultu fem.*, II, 12.
5. *Apol.*, 6; *Ad nat.*, I, 16; *Ad uxor.*, I, 8.
6. *Ad uxor.*, I, 8; *De cultu fem.*, II, 2; *Ad Scap.*, 4; etc.
7. Voy. Martha, *Les Moralistes sous l'Empire romain*, le chap. consacré à Juvenal.
8. J'appelle ainsi ceux des chrétiens qui sont demeurés fidèles aux doctrines et aux pratiques de cette fraction de la chrétienté, dont la sagesse, la modération et la constance ont fondé l'Église et la tradition ; ce n'est pas à dire que les sectes hérétiques puristes n'aient rien trouvé à lui reprocher. Voyez ce qu'en dit Tertullien devenu franchement montaniste : *De jejun.*, 17.
9. Lucien, *Dial. des Courtis.*, not. V ; *L'âne*, 50; Clém. Alex., *Pedag.*, III, 3, 21; III, 4, 27.
10. Lucien, *L'âne*, 52-53; Lampride, *Heliog.*, 26, 3 et s., nous rapporte qu'un jour cet empereur réunit dans son palais tous les prostitués, prostituées et entremetteurs de Rome et, qu'après leur avoir adressé un discours où il les appelait compagnons d'armes (*commilitones*), il tint conseil avec eux sur les raffinements qu'il pourrait apporter à ses débauches ; il leur a d'ailleurs promis un *donativum* de trois pièces d'or. L'impression que donne la lecture du *Satyricon* est d'ailleurs du même genre que celle qui ressort de cette anecdote.
11. Salvien, *De gub. Dei*, VII, 15, 62 ; avaritiae inhumanitatem proprium est Romanorum paene omnium malum.
12. La chasse aux héritages est une question qui préoccupe particulièrement Lucien. Les *Dial. des morts*, 5, 6, 7, 8 et 9, roulent sur elle et montrent qu'on ne reculait devant rien pour atteindre le but. Les textes les plus caractéristiques des deux premiers siècles sont groupés dans Thomas, *Rome et l'Emp.*, pp. 156 et s.
13. Lucien, *Le Banquet*, 5.
14. Un jour, les Éphésiens veulent lapider leur gouverneur parce que les bains ne sont pas assez chauds : Philostr., *Apoll.*, I, 16.

comme celle des enfants [1]; tel serait l'ordinaire bagage moral des païens ; ceux-là presque seuls seraient honnêtes, qui ne pourraient faire autrement [2].

Depuis longtemps, on a prouvé l'exagération de ces attaques contre la société de l'Empire [3]; et il n'est pas, en effet, difficile d'établir qu'on risque de tomber dans un excès manifeste en prenant au pied de la lettre et en les généralisant trop des affirmations de moralistes ou de prédicants. Quelle idée aurait-on de notre présente moralité moyenne, si on se fondait pour la juger, sur la *Gazette des tribunaux*, les romans de mœurs et les sermons de carême ? Ce qui nous choque surtout dans cette société païenne, c'est le caractère public, et en quelque sorte avoué, de ses vices, parce que le christianisme a imposé à nos écarts une réserve qui nous porte à sauver les apparences ; si la morale publique n'y gagne pas toujours beaucoup, la décence en vit. Les païens de l'Empire, quand ils se mêlent de se mal conduire, ne sont sûrement pas décents et leur perversité emprunte à cette impudence une espèce de candeur jusqu'en ses excès. Et encore, ne faudrait-il pas exagérer, car il arriva au gouvernement impérial de prendre des mesures de réaction morale et il n'est pas prouvé qu'elles aient toutes été inutiles [4]. Il semble bien que, si scandaleux qu'aient été

1. Justin., I *Apol.*, 27.
2. Feuilletez Marquardt, *Vie privée*.
3. Voy. partic. Denis, *Hist. des idées mor. dans l'antiq.* ; Martha, *Les moralistes*; Renan, *M. Aur.*, *passim* ; *Apôtres*, pp. 318, 320, etc.; Havet, *Le christian.*, II; Duruy, *Hist. des Rom.*, V, pp. 161, 348 et n. — Je me fonde sur ces divers ouvrages. Je me contente donc de donner dans les notes les références caractéristiques. Il est inutile de refaire ce qui est bien fait.
4. Il est clair que plusieurs de ces mesures n'ont pas, de par leur origine, une grande autorité morale ; telles sont, sans doute, celles que Suétone nous rapporte de Domitien (*Dom.*, 8); ou encore celles de Caracalla (Dion Cass., LXXVII, 16), parce qu'il était vraiment étrange de voir des hommes comme ceux-là s'ériger en protecteurs de la morale publique; au moins, les mesures rigoureuses dont ils fortifiaient leurs prescriptions pouvaient-elles impressionner et contenir les hommes vicieux. Sans parler des Antonins, dont le règne fut — Hadrien et Commode à part — celui de la morale publique, Sévère se montra, semble-t-il, très exact à poursuivre les adultères (Dion Cass., LXXVI, 16) et prit des dispositions à l'effet de les prévenir (*Dig.*, XLVIII, 5, 2 ; Duruy, *Hist. des Rom.*, VI, p. 83). Si nous en croyons son biographe, Macrin, qui succéda à Caracalla, aurait également pris son rôle de moraliste pratique tout à fait au sérieux, puisqu'il aurait porté la peine du feu contre les adultères (Capitolin, *Macrin*, 12). Ces mesures diverses, que je cite à titre d'exemple, peuvent, sans doute, prouver qu'elles avaient besoin d'être prises et que la société qui semblait exiger des sévérités si grandes était vraiment très corrompue; elles ne furent d'ailleurs suivies que par intermittence, puisqu'il fallut si souvent les renouveler; mais, au moins, elles prouvent que la déchéance morale de cette société n'avait pas encore atteint l'inconscience; qu'il se trouvait toujours des hommes qni estimaient que l'État ne pouvait pas durer sans une certaine moyenne de moralité sociale.

les spectacles donnés parfois par l'Empereur lui-même, ou par la haute société de Rome, il se soit toujours aussi rencontré des hommes, qui n'étaient pas nécessairement des philosophes, pour les déclarer scandaleux [1]. D'autres, sans doute assez nombreux pour ne pas constituer de simples exceptions à la règle commune, savaient résister à la corruption des mœurs. En d'autres termes, il y a eu, dans la société païenne de l'Empire, une pratique assez constante de ces vertus que les chrétiens réclamaient volontiers comme leur bien propre. Réciproquement, il n'est point difficile de rencontrer dans la société chrétienne d'assez nombreuses traces de vices païens.

Qu'on prenne, par exemple, les œuvres de Valère Maxime; voilà certes une âme médiocre et dont la science morale ne sait guère s'élever au dessus des enseignements de la morale en action ; mais un simple coup d'œil sur les titres de ses chapitres nous prouve qu'il se préoccupait, comme les chrétiens, des vertus qui font l'homme et l'honnête homme ; du courage [2], de la patience [3], de la constance [4], de la modération [5], de l'abstinence et de la continence [6], de l'amour conjugal [7] et de la fidélité conjugale [8], de l'humanité et de la clémeuce [9], de la pudeur et des passions immorales [10], de l'amour paternel et filial [11]. Le fait de poser de tels problèmes, s'il ne suppose pas nécessairement une très haute moralité chez celui qui les agite, prouve au moins que ces problèmes, en eux-mêmes, intéressent un assez grand nombre d'hommes pour que l'auteur espère trouver des lecteurs et il prouve cela d'autant plus fortement que cet auteur est moralement plus médiocre et écrit plus en vue du succès. C'est déjà quelque chose que de savoir qu'on est vicieux quand on l'est : or il y eut toujours dans l'Empire des hommes, ceux même par qui nous connaissons le mieux les vices du temps, qui les ont dénoncés et poursuivis. Un Sénèque, un Juvénal, un Perse, un Marc Aurèle [12] pour m'en tenir à ces types différents et caractéristiques, ont flétri les défail-

1. Voy. Lucien, *Contre un ignorant bibliomane* et *Pseudologiste*, not. 17 et 20.
2. V. Max., III, 2.
3. III, 3.
4. III, 8.
5. IV, 1.
6. IV, 3.
7. IV. 6.
8. II, 1, 3; II, 1, 4; VI, 7.
9. V, 1.
10. VI, 1 ; VI, 3, 10; IX, 1.
11. V, 4-6; V, 7-8.
12. Voyez le chapitre que Martha, *Moralistes*, consacre à chacun d'eux, et Havet, *Le christ.*, II, p. 260.

lances humaines et exalté les vertus autant qu'ils l'ont su faire. Tels vers de Perse, telle pensée de Marc-Aurèle seraient avoués par un chrétien sans hésitation [1]. L'exemple d'une vie comme celle de l'Empereur philosophe et même, ses excentricités mises à part, comme celle d'Apollonius de Thyane, et l'impression qu'en ressentirent les contemporains, ne prouve-t-il pas qu'on savait encore, en ce temps-là, comprendre et apprécier la grandeur morale ? Et ce n'est point seulement par un respect en quelque sorte passif que la société païenne honore la vertu : elle n'oublie pas tout à fait de la pratiquer et le rapprochement s'impose parfois entre sa pratique et celle des chrétiens, particulièrement au IIIe siècle, où les préoccupations morales envahissent toutes les croyances. Il n'est pas rare que des inscriptions païennes puissent, au premier abord, soulever quelques doutes et tromper par leur air chrétien [2].

Les chrétiens eux-mêmes étaient bien obligés d'avouer qu'elles existaient ces vertus païennes et ils cherchaient parfois en elles un argument pour faire honte aux fidèles qui hésitaient à s'élever dans le bien jusqu'où s'élevaient les gentils [3]. Voilà un témoignage qui n'est pas suspect. Il y avait donc des païens pudiques [4], des païennes fidèles et chastes [5]; il y avait des païens miséricordieux et charitables, dont l'amour immense s'étendait à l'humanité tout entière [6]; il y avait des païens désintéressés et indifférents à l'argent [7] et il y

1. Perse, *Sat.*, II, 61 : O curvae in terris animae et caelestium inanes! — M. Aur., VI, 10, sur la providence; VII, 52, sur l'amour des semblables, la modestie, la résignation et l'indulgence; VII, 36, d'après Antisthène : βασιλικόν εὖ μὲν πράττειν, κακῶς δὲ ἀκούειν, V, 22 : Ἴδιον ἀνθρώπου φιλεῖν καὶ τοὺς πταίοντας, etc.; VI, 6; IX, 11. Rapprochez de ces pensées les prescriptions d'Apollonius sur la charité ; Philostr., *Apoll.*. IV, 3 : ὅτι χρὴ τρέφειν τε ἀλλήλους καὶ ὑπ' ἀλλήλων τρέφεσθαι.

2. Voyet not. Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, n° 86 b, et les éclaircissements dont il l'entoure, p. 173; voy. égal., *Nouv. rec.*, p. 209.

3. Voy. sur ce point dans Migne, *P. L.*, *Indices*, III, col. 783 et s., le curieux *Index de virtutibus ethnicorum specialibus quas Patres laudibus extulerunt.*

4. Tert., *De spectac.*, 21; *De cultu femin.*, II, 1; Clém. Alex., *Strom.*, III, 7, 57; Orig., *C. Celse*, VII, 48. — Val. Max., VI, 1, 1; Philostr., *Apoll.*, I, 13; I, 34; Lucien, *Les portraits*, 11, sur la vraie beauté, faite autant de vertu que de perfection physique.

5. *De cultu femin.*, II, 1; Clém. Alex., *Strom.*, IV, 19, 120. — Exemples divers cités par Renan, *Apôtres*, p. 306, s. et n.; Havet, *Le christ.*, II, p. 225, sur le titre de *univira* que prennent, dans les inscriptions, les femmes qui n'ont été mariées qu'une fois.

6. Sen., *Epist.*, XCV, 33 : Homo sacra res homini, *De clem.*, 11, 5; M. Aur., VI, 22.; — Renan, *Apôtres*, p. 318, s. et n. 2; Duruy, *Hist. des Rom.*, V, p. 161 et s., qui cite ce trait si chrétien, emprunté à une inscription grecque : ἐν βίῳ δὲ καλὸν ἔργον ἓν μόνον εὐποιΐα (*C. I. G.*, n° 3545). Voy. de même Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, n° 86 b et les éclaircissements qui l'accompagnent. Apollonius dépassait même les bornes de l'humanité et étendait aux animaux son affection et sa pitié ; ...ζῷα δὲ ἄθλια οὐκ ἐνοχλῶ (Philostr., *Apoll.*, VIII, 5).

7. Voy. dans Philostr., *Apoll.*, I, 34, la prière d'Apollonius : ὦ θεοί δοίητέ μοι μικρὰ ἔχειν καὶ δεῖσθαι μηδενός.

en avait pour lesquels l'effort semblait la raison d'être de la vie [1], comme il y en avait également qui aimaient leurs enfants et savaient se dévouer pour eux [2]. Et il est difficile d'établir qu'il y avait moins de ceux là que des autres, car le propre de la vertu est d'être silencieuse et ignorée. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que nous avons l'indéniable impression que la société du IIe siècle n'était pas profondément morale, non plus qu'elle n'était foncièrement pitoyable aux malheureux.

Il serait aisé, en s'en tenant au simple témoignage des chrétiens, de prouver que la société chrétienne elle-même n'était point sans tare. Je laisse de côté les excentricités libidineuses de certaines sectes hérétiques [3]; je note seulement qu'elles ont eu une persistance remarquable durant les premiers siècles du christianisme et j'en conclus qu'il est au moins étrange qu'une doctrine si simple et si rigidement morale ait mené à de telles extravagances d'immoralité, si elle était, comme le soutiennent les Apologistes, un spécifique infaillible contre toutes les déchéances [4]. Nous verrons, dans un instant, par quelles prescriptions et par quels artifices elle fortifiait la faiblesse humaine; elle ne savait pourtant pas toujours lui éviter les chutes lamentables.

N'est-ce pas aux orthodoxes eux-mêmes que Tertullien reprochait la gourmandise et la débauche [5]? De son côté, l'Église ne se privait pas d'accueillir les mauvais bruits qui circulaient sur les prophétesses de Montanus. Si, plus tard, S. Augustin relevait avec vigueur mainte défaillance morale chez les Purs manichéens, ceux-ci, à leur tour, n'épargnaient pas les catholiques [6]; et, sans doute, ni les uns ni les autres ne s'accusaient sans raison. L'Église elle-même ne nous donne pas toujours le spectacle de la perfection morale. En dehors des péchés de la chair, qui demeurent toujours son cauchemar et qu'elle ne peut jamais extirper complètement de son sein, il reste en elle quelques traces de l'esprit du siècle. Le précepte : « Aimez-vous les uns les autres », n'est pas toujours observé par elle dans sa plénitude évangélique; il suffit de voir l'ardeur des polémiques qu'elle soutient contre les hérétiques pour

1. M. Aur., I, 15 : παρὰ Μαξίμου, τὸ κρατεῖν ἑαυτοῦ..... καὶ τὸ οὐ σχετλίως κατεργαστικὸν τῶν προκειμένων.

2. Aulu Gelle, *Noctes att.*, XII, 1, sur les devoirs d'une mère; Ovide, *Amores*. II, 14, 38, sur les avortements et leurs justes suites.

3. Lesquelles, ne l'oublions pas, n'en demeuraient pas moins chrétiennes aux yeux des païens. Voyez, par exemple, sur les *Antitacles*, Ciém. Alex., *Strom.*, III, 4, 34.

4. Voy. plus bas, p. 470 et n. 12.

5. *De jejunio*, 17.

6. Aug., *De mor. manich.*, II, 19, 70; II, 20.

en être persuadé. Il n'est pas besoin même de sortir de Tertullien pour trouver des exemples de cette violation de l'essentielle prescription divine; ses ouvrages contre Praxeas, contre Hermogène, contre les Valentiniens et contre Marcion les fournissent aussi abondants et aussi précis qu'on les veut [1]. Il n'est même pas impossible de rencontrer la trace de rancunes privées dans l'Église [2]. Je n'indique que ces quelques déformations de la morale chrétienne, parce qu'elles semblent particulièrement choquantes par rapport à l'esprit du christianisme, mais il ne serait pas difficile de prouver qu'il y avait parmi les fidèles, sinon tous les vices païens, au moins un grand nombre d'entre eux. S. Augustin ouvre de singuliers aperçus sur l'état d'âme de beaucoup de chrétiens de son temps, quand il leur recommande d'avoir la pudeur de ne pas demander à Dieu ce qu'ils n'ont pas honte de désirer [3]. Aussi, conclut-il, non sans mélancolie, que les hommes sont bien inférieurs aux préceptes et qu'il faut se contenter de les en rapprocher de bien loin [4]. Les Manichéens répliquaient que cette indulgence était abominable, qu'il fallait s'élever au-dessus des contingences humaines et se hausser jusqu'à l'absolu des doctrines [5].

Tertullien était porté, de sa nature, à adopter avant eux une doctrine morale également rigoureuse. Il n'ignorait certes pas qu'il y avait chez les païens des vertus notables et il proclamait, à l'occasion, avec beaucoup d'éclat, qu'il y avait de gros vices chez les chrétiens ; mais une double opinion de principe dominait, selon lui, tous les faits, leur était logiquement supérieur : un païen ne peut pas être vraiment moral, comme un chrétien ne peut pas ne pas l'être. Il y a pour l'un, comme pour l'autre, une véritable nécessité de nature à être ou à ne pas être ceci ou cela; en d'autres termes, on est païen parce qu'on est immoral et on est chrétien parce qu'on est moral : l'un ne saurait aller sans l'autre [6]. Il y a, entre le païen et le chrétien, une différence spécifique essentielle de capacité morale; elle est établie par la foi, que l'un possède et que l'autre n'a pas. Par la foi, tout est possible, sans elle, rien n'est parfait; c'est pourquoi les vertus chrétiennes sont seules véritables et les vertus païennes ne sont que des artifices du démon, qui essaie

1. Pour avoir une idée de cette polémique intestine, voy. particul. *Adv. Marc.*, I, 1; I, 29; IV, 1; *Adv. Hermog.*, 1; *De praescr. haeret.*, 30, etc.
2. *Martyrium S. Nicephori*, I (Ruinart).
3. Aug., *Ep.*, I, 130, 12.
4. Aug., *De mor. manich.*, II, 19, 70.
5. Aug., *De mor. manich.*, II, 19, 75.
6. *Apol.*, 21; c'est d'ailleurs un des thèmes essentiels de l'*Apologétique*.

gauchement d'imiter Dieu [1]. Il est possible, par exemple, qu'une païenne soit chaste; mais elle n'a qu'une chasteté de fait imparfaite et sans règle, car, tout en ne cédant pas au désir, elle ne sait pas se l'interdire et le marque par les parures qu'elle met [2]. S'il se trouve des vices dans la société chrétienne, c'est une illusion de croire que des chrétiens en soient coupables; l'homme n'est plus chrétien à partir du moment où il tombe dans le vice, car il ne saurait rester chrétien en cessant d'être pur [3].

L'idée que se fait Tertullien de la morale païenne et de la morale chrétienne permet de préciser sa manière de voir et de l'expliquer [4]. Quels peuvent être les fondements de la morale païenne? En définitive, ils se ramènent à deux : la religion, la raison. Nous avons vu que les diverses religions qui vivent dans l'Empire à l'époque de Tertullien, ont toutes des tendances morales très accentuées; mais, selon lui, une morale fondée sur les prescriptions d'une religion qui n'est pas la sienne, a d'abord l'inconvénient de ne reposer sur rien, puisque, *a priori*, il n'admet pas qu'une religion étrangère au christianisme et même à son christianisme, puisse être autre chose qu'un tissu de mensonges et d'inepties. En second lieu, il ne lui est pas difficile de trouver dans les religions païennes, à côté des tendances morales et des prescriptions édifiantes, des pratiques, des symboles et des rites, qui lui semblent en outrageante contradiction avec toute morale [5].

1. *De cultu fem.*, II, 1 ; *Ad uxor.*, I, 7; l'idée de l'infériorité morale du païen, à cause de son manque de *foi*, se retrouve assez souvent dans les écrits chrétiens; voy. par exemple : Clém. Alex., *Strom.*, VII, 10, 59, sur le courage païen qui est οὐ κατὰ λόγον · Lact., *Inst. div.*, V, 10, 17 : Possunt ne inter haec iusti esse homines, qui etiamsi natura sint boni, ab ipsis tamen diis erudiantur ab iniustitiam; August., *De civ Dei*, XIX, 25, va plus loin et il établit que les prétendues vertus, sans la vraie religion, sont plutôt des vices. Ambros., *In Psalm. I*, *Enarr.*, 41, précise encore ce point de vue : Virtutes sine fide folia sunt, videntur virere et prodesse non possunt. Agitantur vento quia non habent fundamentum. Le *fundamentum*, selon son jugement, c'est l'espoir de la récompense.

2. *De cultu fem.*, I, 1.

3. *Apol.*, 21; *De poenit.*, 7; c'est d'ailleurs une idée familière à Tertullien. Voy. de même : Athen., *Leg.*, 2; Orig., *C. Celse*, VI, 27; Lact., *Inst. div.*, V, 9. A l'époque de S. Augustin, il faudra abandonner cette illusion ; il y a trop de chrétiens et, dans une de ses lettres (*Ep.*, III, 157, 40), le saint laisse tomber cette réflexion mélancolique : ...usque ad finem huius saeculi necesse est portet (Ecclesia Christi) bonos et malos. Si nous en croyons Salvien, *De gub. Dei*, III, il y a, de son temps, beaucoup d'individus qui passent pour chrétiens et qui vivent loin de la morale évangélique. — Selon Commodien, *Instr.*, II, 16, il y avait longtemps que l'Église avait pris l'habitude des concessions, qui n'étaient pas toujours faites que d'indulgence désintéressée.

4. Voy. Ludwig, *Tertullian's Ethik in durchaus objecktiver Darstellung*, Leipzig, 1885, in-8°.

5. Voy. tout ce que nous avons dit de l'opinion des chrétiens sur la religion

Nous n'avons pas lieu de nous étonner de cette opinion, car il nous faut un vigoureux effort d'intelligence objective et de tolérance morale pour ne point nous y ranger. Il est clair que les mystères d'Isis, si morale que fût leur fin dernière, faisaient passer leurs adeptes par des degrés auxquels il eût été dangereux pour leur moralité de s'arrêter trop longtemps et qu'entre la pure doctrine et le fidèle, il y avait parfois une distance difficile à franchir. Restait la raison : les grands systèmes philosophiques ne reposaient en somme que sur elle. Elle pouvait être, comme le dit quelque part Lucien, ignorante, infidèle et à courte vue [1]; elle était pourtant le seul instrument que possédât l'homme pour s'étudier, se connaître, se comprendre et se guider; par elle seule, il pouvait se construire les principes et les grands préceptes d'une morale; c'était au nom de la raison que parlaient les païens éclairés; c'était conformément à ses lois que Marc-Aurèle croyait vivre et c'était sur elle que Celse fondait sa critique de la religion chrétienne [2]. Mais, aux yeux d'un chrétien, la raison humaine n'est que faiblesse et fragilité [3]; frappée qu'elle est d'impuissance par le péché originel [4]. Quand elle a fait le seul effort fécond dont elle soit capable, c'est-à-dire quand elle s'est élevée à la connaissance de Dieu [5], sa valeur critique disparaît devant l'omniscience du Verbe divin [6]; sur elle, l'homme ne peut rien fonder et sous son angle il

romaine. Il est inutile d'entasser ici des références qui ne seraient que des redites.

1. *Alcyon*, 3 et s.

2. Orig., C. *Celse*, I, 9.

3. *De poenit.*, 1... res Dei ratio. La raison est de Dieu et la raison fondée sur la connaissance de Dieu, c'est-à-dire celle qui remonte à son auteur, est seule véritable et solide. Voy. égal. *Adv. Marc.*, II, 6, sur le rapport nécessaire entre la bonté et la raison : nec ratio enim sine bonitate ratio est, nec bonitas sine ratione bonitas. Il est clair que Tertullien, n'admettant pas que les païens eussent en eux la *bonitas* véritable, ne pouvait leur reconnaître la véritable *ratio*. — La raison n'a de valeur qu'en tant qu'elle peut conduire à la connaissance de Dieu, c'est là une tradition constante dans l'Eglise et elle est uniformément exprimée par Lactance, Saint Zénon, Saint Ambroise, Saint Hilaire, etc.. Il y a de même, dans les textes chrétiens, une remarquable constance à affirmer l'insuffisance profonde de la raison humaine, considérée en elle-même; voy. partic. ceux de l'époque où le christianisme se fixe définitivement dans sa doctrine : Hieron., *Comment. in Ecclesiasten*, 403; Ambros., *In Psalm. CXVII*, 19, etc.; en rapprocher ce que nous disons plus loin sur le fondement de la science.

4. Idée souvent exprimée par Saint Augustin, Saint Ambroise, Saint Hilaire, Saint Fulgence, etc.; voy. partic. : Aug. *De peccatorum remit. et remiss.*, II, 29.

5. Citer tous les textes qui affirment cette idée est impossible; voyez simplement les *Indices* de Lactance, Saint Augustin, Saint Amboise. Saint Jérôme, Saint Hilaire, Saint Zénon, etc., et, à titre d'exemple, August., *De peccat. remit et remiss.*, II, 29; Ambros., *In Psalm. CXVII*, 19; Hieron., *Comment. in Eccles.*, 403.

6. *De praescr. haeret.*, 14 : adversus regulam nihil scire omnia scire est;

ne peut rien examiner de ce que lui impose la révélation [1]. Sans doute quelques Pères entreprennent de démontrer, par des arguments rationnels, le devoir qu'a l'homme de ne pas raisonner; mais le sophisme, qui est au fond de cette prétention, s'affirme dans la pauvreté de leurs arguments; nous les avons examinés, en passant en revue les raisons que les chrétiens prétendaient humainement décisifs pour prouver la vérité de la foi. Le reproche que Julien l'Apostat fera plus tard aux fidèles, était justifié dès la première heure : toute votre sagesse tient en un mot : « Croyez [2]. » Les chrétiens ne disaient pas le contraire, mais ils affirmaient qu'il n'était pas de sagesse en dehors de la leur.

La morale du siècle ne peut donc être que vanité, puisqu'elle manque de véritable fondement; elle ne peut être qu'une imitation maladroite, une falsification inférieure de la morale unique, de la chrétienne [3]. Ne reposant pas sur des principes fixes, elle ne saurait donner aux hommes que des préceptes divergents, lesquels, en raison même de leur incohérence, recèlent les plus grands inconvénients. Le principal est qu'ils ne sauraient être immuables [4]. Quand la morale païenne arrive à se présenter en un corps de doctrine plus ou moins cohérent, elle devient, du même coup, inaccessible à la moyenne des hommes; ce serait une duperie que de rêver l'humanité stoïcienne [5]. En aucun cas, d'ailleurs, cette

De monog., 4 : negat Scriptura quod non notat. — De même : Lact., *Inst. div.*, VI, 9, 1 : non potest rationem hominis obtinere qui parentem animae suae Deum nescit.

1. *De praescr. haeret.*, 8 et 9. C'est d'ailleurs la tradition apostolique exprimée dans *Coloss.*, II, 8 et *I Tim.*, VI, 20, 22; *C. Celse*, I, 12 prouve que ce *non possumus* opposé à la raison irritait beaucoup les païens instruits.

2. Οὐδὲν ὑπὲρ τὸ πίστευον τῆς ὑμετέρας ἐστὶ σοφίας, ap. Greg. Naz., *Invectiva prior in Julianum*, éd. de 1630, t. I, p. 97, cité par Le Blant, *Inscr. chrét.*, *Nouv. Rec.*, p. 359, n. 5. — Celse (Orig. *C. Celse*, I, 12) reproche déjà aux chrétiens de s'interdire de raisonner : Μὴ ἐξέταξε καὶ τὰ ἐξῆς.

3. Voy. par ex. sur l'infériorité de la continence païenne qui arrive à ne pas céder au désir, par rapport à la continence chrétienne qui ne désire pas : *De cultu fem.*, en entier et particul., II, 1; *Ad uxor.*, I, 7; et pour marquer la constance de l'idée chez les chrétiens : Clém. Alex., *Strom.*, III, 7, 57; Orig., *C. Celse*, VII, 48. Mettez en face la thèse de la résistance au désir présentée par Apollonius : Philostr., *Apoll.*, I, 34.

4. Lact., *Inst. div.*, III, 26, montre que les philosophes ont essayé vainement de fonder leur morale sur la nature; III, 27 : tous les préceptes philosophiques, si louables qu'il soient dans leurs intentions, sunt humana et auctoritate maiore, id est divina carent.

5. Idée affirmée par Origène, *C. Celse*, VI, 1, et très bien mise en relief par Lact., *Inst. div.*, III, 25, 1 et s. Il se réfère à une opinion de Cicéron, *Tuscul.*, II, 1, 4 : ... philosophiam non esse vulgarem quod eam non nisi docti homines adsequi possint, et il montre que, malgré leurs tentatives de vulgarisation, ou plutôt leurs efforts pour s'étendre au vulgaire, les philosophes, et particulièrement les Stoïciens, demeurent éloignés du commun des hommes; il faut,

pseudo-morale ne pourrait être efficace et véritable, puisqu'elle n'a point de sanction, qu'elle s'offre aux hommes toute nue et non point appuyée sur l'espérance de la récompense éternelle et sur la crainte du châtiment sans fin [1]. Elle est ce chemin de la mort, dont nous parle *la Didaché* et qui s'offre à l'homme, en même temps que celui de la vie [2].

Or, c'est la route de la vie que suit la morale chrétienne ; elle ne doit rien à l'homme ; elle remonte à Dieu dans son principe [3] ; elle est fondée sur l'Écriture, qui est la parole de Dieu, la révélation vivante de la vérité. Alors la raison n'a qu'à s'incliner en silence, l'homme n'a qu'à se plier et il le peut sans peine, car il le fait devant une doctrine morale immuable et inébranlable comme Dieu. Elle est capable de satisfaire à la fois toutes les intelligences : les simples y voient, avec la candeur de leur âme, les préceptes lucides qui les guident dans le bon chemin [4] ; les hommes instruits trouvent dans l'interprétation selon l'esprit de la loi divine, plus que ne peuvent leur donner les âpres spéculations philosophiques : tout est donc dans l'Écriture [5]. Mais il ne s'agit pas, pour le chrétien, de spéculations abstraites, il lui suffit de suivre un certain nombre de prescriptions précises, de faire coïncider la pratique de la vie avec un catalogue de vertus qu'il est aisé de dresser : A ceux qui ne sauraient pas les découvrir dans les textes saints, il se trouvera toujours dans l'Église des hommes qui les indiqueront. Aux temps qui nous occupent, ce rôle a été successivement tenu par presque tous les chrétiens qui ont pris la plume pour instruire leurs frères, depuis Saint Paul, jusqu'au compilateur des *Constitutions Apostoliques*, en passant par l'anonyme auteur de *la Dida-*

pour arriver jusqu'à eux, uuc édneation préalable qui n'est pas accessible à tout le monde.

1. Idée particulièrement chère à Tertullien, qui a toujours sur les lèvres la menace du châtiment ou la promesse de la récompense. C'est l'argument suprême qu'il emploie chaque fois qu'il est à bout de ressources : voy. *Apol.*, *Ad nat.*, *Ad Scap.*, *De spect.*, *in fine*, etc. Tout ce qu'il dit d'ailleurs de la morale chrétienne vaut contre l'autre. Ambros., *Enart. in Psalm*, I, 41.

2. *Didaché*, I, 1 : Ὁδοὶ δύο εἰσί, μία τῆς ζωῆς μία τοῦ θανάτου διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύω ὁδῶν.

3. *De patien.*, 4 ; *Adv. Marc*, II, 3 ; *De anima*, 41, sur Dieu source de toute perfection et de tout bien ; Lact., *Inst. div.*, VI, 9, 1 : Huius legis caput primum est ipsum Deum nosse, soli obtemperare, solum colere, non potest enim rationem hominis obtinere qui parentem animae suae Deum nescit ; quod est summum nefas.

4. Tertullien destine en partie le *De baptismo* à ces hommes contents de croire en toute simplicité : Simpliciter credidisse contenti (*De bapt.*, 1).

5. *De monog.*, 4 : negat scriptura quod non notat ; *De praescr. haeret.*, 14. — Clém. Alex., *Pedag.*, III, 12, 91, par une foule de petites citations de l'Écriture, s'efforce d'établir qu'on y trouve tout ce qui est nécessaire à la vie pratique.

ché, Hermas, dans son *Pasteur*, Tertullien, dans tous ses écrits secrets, Clément d'Alexandrie dans son *Pédagogue* et Saint Cyprien dans ses *Testimonia* [1]. De même, se trouvera-t-il toujours des hommes prêts à commenter les préceptes premiers, à les retourner sous toutes leurs faces, à en étudier les applications particulières. Depuis que le christianisme existe, cette matière a été celle de presque tous les traités d'édification et de tous les sermons. On peut dire que la vie chrétienne tout entière a été successivement examinée sous l'angle de chacune des vertus et de chacun des vices : l'homme ne saurait donc arguer de l'ignorance de son devoir.

Au reste, la morale qui lui est ainsi présentée est ferme et solide, car elle s'étaye de l'enfer et du paradis [2]. Rien n'est plus familier aux moralistes chrétiens que cette dernière idée et il nous faut un certain effort pour comprendre qu'ils considèrent une morale, très peu personnelle, puisqu'elle est l'application pure et simple de préceptes divins, et, en même temps, très égoïste, puisqu'elle n'est qu'un moyen d'arriver au salut individuel, comme absolument supérieure à une morale, humaine dans ses fondements, et détachée de sanctions matérielles [3]. Telle est pourtant leur conviction ferme et mainte fois répétée [4]. Il est même aisé de voir que chez

1. Voy. partic. le chap. 2 de la *Didaché*, le livre III des *Testim.* et le Livre VII des *Const. apost.*, qui sont des guides très terre à terre, dont les préceptes sont susceptibles d'être appliqués sans commentaires. Clém. Alex., *Pedag.*, III, 12, 87 et s., nous montre que son Pédagogue nous conduit dans notre vie pratique, par le conseil et l'exemple de l'Ecriture, comme des enfants menés par la main. Voy. de m. *Pedag.*, I, 1, 1 ; I, 2, 4 ; II, 1, 1, etc., où Clément précise le caractère essentiellement pratique de son ouvrage.

2. *Apol.*, 49, établit que la force de la morale chrétienne tient précisément à ces bases solides... inepta (disent les païens) attamen utilia : si quidem meliores fieri coguntur, qui eis credunt metu aeterni supplicii et spe aeterni refrigerii. Pour Lactance, *Inst. div.*, III, 27, 13, la véritable infériorité de la morale des philosophes, c'est qu'elle n'attend d'autre récompense que le blâme ou la louange des hommes, alors que le chrétien attend de Dieu l'immortalité : qui n'a pas une belle foi, reste attaché à la terre et ne connaît pas la force de la vertu; de même, VI, 9, 8 ; Ambros., *In Psalm.*, I, *Enarr.*, 41 : Quanti gentiles habent misericordiam, habent sobrietatem, sed fructum non habent ! Labuntur cito folia, ubi ventus flaverit.

3. *De anima*, 42 : Multo coactius Seneca : « Post mortem, ait, omnia finiuntur, etiam ipsa » ; *De resurr. carnis*, 1 : Nihil esse post mortem Epicuri schola est.

4. Il convient cependant de signaler, vers le temps de Tertullien, une exception notable qui nous est fournie par Clément d'Alexandrie ; elle est intéressante, parce qu'elle nous permet déja de saisir deux tendances différentes parmi les fidèles, quant à cette morale chrétienne. L'une consiste à l'imposer dogmatiquement et sans appel à la raison et à l'âme des ignorants ; l'autre, qui est plus philosophique, fait appel à la raison et aux sentiments élevés des hommes instruits. Il y a, dit Clément (*Strom.*, VII, 12; 12, 60 et s.), deux manières d'observer les vertus, l'une vulgaire et terre à terre, l'autre celle du gnostique

Tertullien particulièrement, la sanction est l'essentiel [1] et que la vie morale entière n'a d'autre raison d'être que de la préparer, au mieux de l'intérêt individuel [2]. Reste à savoir si cette morale chrétienne, prise en elle-même et sans discuter sa valeur philosophique, était pratiquement capable de remplacer toute autre morale et de transformer la société païenne en l'améliorant [3].

Toute morale suppose la solution préalable, consciemment posée après discussion, ou admise *a priori*, de plusieurs problèmes essentiels : Sur quoi fonder la distinction du bien et du mal ; ou, si l'on veut, quelles sont la nature et l'origine du bien et du mal ? — D'autre part, quelle est la vraie responsabilité de l'homme par rapport au mal ?

Il est très difficile de définir le mal en soi, le mal abstrait ; j'entends qu'il est difficile d'en donner une définition qui s'applique à tous les cas où le mot peut être subjectivement employé, car, dès qu'on essaie de concrétiser la définition par diverses applications personnelles et précises, on ne tarde guère à s'apercevoir que le mal est en nous et que nos impressions seules lui créent une existence ; c'est par rapport à nous seulement qu'il existe et si nous sommes généralement d'accord sur l'impression qu'il nous cause, en moyenne, il demeure, sur les confins de ce mal de consentement universel, une infinité d'impressions sur lesquelles les opinions des individus peuvent ne pas s'accorder. Quelle définition donner, par exemple, du mal politique, du mal social ? Autrement dit, à quel indice sûr reconnaître le mal dans la vie de la Cité ou dans celle de la société ? Aux yeux de Tertullien, comme à ceux de tous les chrétiens, le mal est clairement perceptible. Les païens

véritable, qui n'agit que par amour de Dieu et dans la plénitude de la connaissance. Sans doute (*Strom.*, I, 1, 9), le vrai chrétien n'attend pas sa récompense en ce monde, il l'espère de Dieu ; mais il ne faudrait pas qu'il travaillât ici-bas en vue de cette récompense ou pour éviter le châtiment, car ce serait agir selon l'esprit du siècle ; il ne doit être guidé ni par crainte ni par espérance (*Strom.*, VII, 12, 73) ; le Verbe persuade et ne fait pas peur (*Pedag.*, I, 3, 9). Raison et amour de Dieu, tels devraient être, selon Clément, les fondements de la morale pour le vrai chrétien, pour le gnostique, c'est-à-dire celui qui a la pleine intelligence de la loi divine.

1. *De poenit.*, 2 : ubi metus nullus, emendatio proinde nulla. Voy. d'ailleurs dans *Adv. Marc.*, II, 13 et 14, le développement de cette idée : il nous faut, en Dieu, aimer le père et craindre le maître ; Tertullien s'y abandonne tout à son aise à son goût de l'antithèse.

2. *De poenit.*. 2 : Bonum factum Deum habet debitorem, sicuti et malum : quia iudex omnis remunerata est caussae. Voir, d'ailleurs, tout ce que nous avons dit plus haut de la doctrine de la vengeance divine. Voir de même la naïveté caractéristique de Lactance, *Inst. div.*, VI, 9, 23 : Aeque non aliter his bonis praesentibus abstinendum est, quam si sint alia maiora.

3. *Apol.*, 21 ; 49.

et les hérétiques hésitent et discutent [1] : chacun d'eux juge du bien et du mal à sa guise et au gré de ses passions [2]. Ils en voient l'origine dans un esprit déséquilibré, dans le destin, dans les influences sidérales ; ils se refusent à la chercher en eux, où elle est [3]. Ils ont tort et leur hésitation tient à ce que Dieu ne les instruit pas de la vérité [4]. Pourtant le mal est reconnaissable de par sa propre nature [5], si bien même que ceux qui s'abandonnent à lui ne pourraient nier sincèrement qu'il ne soit le mal [6]. Le mal c'est le péché [7] ; c'est-à-dire la violation de la loi divine [8], clairement exprimée dans les Écritures et que tout homme est, de par sa raison, en état de comprendre [9]. Il s'en suit que le mal n'a pas d'existence absolue ; il n'est pas inhérent à la matière, ainsi que le soutenait Celse [10] ; il n'est même pas inhérent à l'homme, car le péché originel, qui pèse sur toute la postérité d'Adam [11], est seulement une prédisposition au péché, une tare première, une faiblesse congénitale, qui donne barre au démon ; ce n'est pas en soi un péché précis. Le péché est tout entier dans la volonté du pécheur [12]. Mais, n'est-ce pas Dieu qui a créé tous les hommes, les pécheurs comme les autres ? N'est-il pas aussi l'auteur de toute la création ? Alors n'est-ce pas lui qui a créé le mal ? N'est-il pas l'auteur du mal ? C'était là une question redoutable et Saint Augustin, qui en fut tout angoissé [13], n'était point le premier à en être ainsi touché [14]. La réponse qu'y faisaient les chrétiens n'allait point sans quelque

1. *De praescr. haer.*, 7.
2. *De spect.*, 21 : — Malum ac bonum pro arbitrio ac libidine interpretantur.
3. *Apol.*, 1.
4. *De spect.*, 21.
5. *Adv. Marc.*, IV, 16.
6. *Apol.*, 1 ; *Ad nation.*, I, 1 ; *Adv. Marc.*, IV, 16.
7. *De poenit.*, 2 : Porro peccatum, nisi malum factum, dici non meretur.
8. Orig., *C. Celse*, VII, 69 : τὸν νόμον... τῆς ἁμαρτίας, s'oppose à l'autre *loi*.
9. Irénée, *Adv. omn. haer.*, IV, 39 ; *De resurr. carnis*, 3.
10. *C. Celse*, IV, 66.
11. *De anima*, 19 : anima (hominis) velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deductus... ; *De testim. anim.*, 3 : Satanam.... per quem homo a primordio circumventus ut praeceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum, suae etiamdam nationis traducem fecit.
12. *De exhort. castit.*, 2 ; *De anima*, 21 ; *Adv. Marc.*, II, 6 ; Orig., *C. Celse*, IV, 66 ; August., *De libero arbitrio*, I, 3, 6 ; *Confess.*, VII, 3, 4.
13. *Confess.*, VII, 3, 4 et s. : il avoue qu'il a été obligé de faire effort pour comprendre que le mal vient de notre libre arbitre. Il insiste plusieurs fois sur cette question (*Confess.*, VII, 5 ; VII, 7).
14. La question est nettement posée dans *Adv. Marc.*, II, 14, et, selon Tertullien, les hérétiques qui soutiennent que Dieu est l'auteur du mal, jouent sur les mots, en appelant *Maux* les justes châtiments que s'attirent les méchants : Dieu est l'auteur de ces maux-là, c'est incontestable ; mais c'est le diable qui est l'auteur du mal véritable, car aucun mal ne peut sortir de la bonté divine (*Adv. Marc.*, II, 6).

hésitation : Tertullien avançait que Dieu, ne pouvant être l'auteur de quelque chose de mauvais [1], avait simplement donné au diable pouvoir sur l'homme, que le véritable inventeur du mal, c'était le diable [2] et que Dieu se contentait de surveiller la répartition qu'en faisait le maudit [3]. Aussi bien il n'y a point sur terre, comme le voudraient certains païens [4], une somme invariable de biens et de maux : l'ingéniosité du diable est inépuisable pour masquer le péché des apparences de la vertu [5].

En revanche, c'est Dieu qui a voulu que l'homme fût imparfait [6] : il a prévu la faute d'Adam et ne l'a pas empêchée ; sa prescience universelle lui permet même de prévoir nos péchés et cependant nous péchons : la vie humaine serait-elle donc dominée par une inflexible prédestination, et l'homme, simple jouet entre les mains de Dieu, échapperait-il à la responsabilité ? Le christianisme tout entier s'écroulait si un pareil principe était admis. Que deviennent, en effet, l'effort personnel, le mérite, la sainteté qui en sont les formes les plus parfaites, que devient le salut, raison d'être de la vie, si la responsabilité et la sanction disparaissent [7] ? Je sais bien que la contradiction qu'il y a à proclamer la prédestination et à affirmer l'existence de l'enfer n'a pas fait reculer tous les chrétiens ; mais cette contradiction suppose une si monstrueuse et si immorale iniquité que la raison normale se refuse à l'admettre. Tertullien et tous les chrétiens qui demeurent conscients de l'esprit du christianisme proclament donc le libre arbitre [8]. Dieu sait

1. *Adv. Marc.*, II, 6; Orig., *C. Celse*, IV, 55 ; d'ailleurs, l'auteur se contente d'affirmer, en déclarant que la démonstration l'entraînerait trop loin; IV, 65, pose et résout la question de même.

2. *Adv. Marc.*, II, 14 ; idée exposée en détail par Lact., *Inst. div.*, I, 8, 3 et s.

3. Voyez ce que nous avons dit sur l'origine de la persécution. — S. Augustin exprime plusieurs fois des idées semblables; *Confess.*, I, 10, 16 : Domine Deus ordinator et creator omnium rerum naturalium, peccatorum autem tantum ordinator; *De civ. Dei*, XI, 17; *In Psalm.*, 7 : aliud fecit et ordinavit; aliud autem non fecit sed tamen etiam hoc ordinavit.

4. Orig., *C. Celse*, IV, 62.

5. Idée chère à Tertullien ; voy. par exemple : *Ad. uxor.*, I, 7; *De cultu fem.*, II, 1, etc.

6. *De anima*, 41 ; Irénée, *Adv. omn. haer.*, IV, 38.

7. Orig., *C. Celse*, VII, 68 et s. : Si on admettait que toutes choses se passent dans le monde uniquement selon l'expresse volonté de Dieu, il faudrait que Dieu endossât la responsabilité, non seulement des péchés des hommes, mais encore de ceux des démons et de tous les êtres capables de pécher; ce qui serait absurde : Dieu se contente de ne pas empêcher, ce qui est tout autre chose ; voy. conclusion analogue chez Clém. Alex., *Strom.*, I, 17, 83.

8. On conçoit que Tertullien, qui tient tant à la récompense et au châtiment comme argument moral, soit, à ce sujet, très net et il l'est en effet. Voy. partic. *De anima*, 21 ; *De exhort. castit.*, 2; *Adv. Marc.*, II, 5 et 6, particulièrement décisif. Les anciens, d'ailleurs, avaient déjà très bien posé le problème : Lucien, *Dial. des Morts*, 30. — On trouvera l'exposé de la doctrine chrétienne

bien ce que fera l'homme en toutes circonstances ; mais, comme il lui a laissé la faculté de distinguer le bien et le mal [1], il lui a, du même coup, laissé son libre arbitre [2] ; l'illusion de son libre arbitre serait peut-être mieux dit, mais je m'en tiens, pour le moment, aux arguments tels que les présente Tertullien. Donc l'homme ne naît pas mauvais [3], il est seulement imparfait [4], il est libre et, partant, responsable ; c'est même pour que sa responsabilité soit bien établie que la liberté lui est accordée et qu'il peut mal faire à sa volonté [5]. C'est, en effet, un sophisme de dire que celui qui n'empêche pas est cause, que Dieu, qui n'empêche pas le mal, en est responsable, puisque c'est précisément pour conserver à l'homme sa responsabilité qu'il n'entrave pas le mal [6] : il faut bien qu'au jugement dernier il puisse distinguer entre les bons et les méchants [7]. Sur terre, les méchants servent à édifier les bons [8].

Je ne dis pas que ces raisonnements soient tous inattaquables et que, par exemple, la conclusion qu'en tire Tertullien se présente à la raison sous des formes impératives ; mais la raison n'est point en cause ici : il s'agit de théologie. Donc l'homme est responsable de ses péchés ; c'est même le péché d'Adam qui, aux yeux de certains chrétiens, a donné à la mort prise sur lui et ses descendants [9] ; selon

achevée dans August., *De libero arbitrio :* mais les règles essentielles en sont déterminées bien avant lui. Tatien, *Adv. Graec.*, 8, déclare déjà que la notion du destin a été introduite dans le monde par la perversité des démons, qu'elle répugne à toute idée de justice, puisque, si on l'admet, la fatalité domine tout et le libre arbitre de chacun n'existe plus : les chrétiens, dès l'abord, tiennent donc à maintenir le libre arbitre pour maintenir la responsabilité pénale, faute de laquelle leur morale s'écroule. Voy. de m. Justin, *Dial. c. Tryph.* 141 ; Min. Félix, *Octav.*, 11 et 36, etc.

1. *De exhort. castit.*, 2 ; Irénée, *Adv. omn. haer.*, IV, 38.

2. *Adv. Marc.*, II, 5 : Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum...

3. Idée accentuée par Origène, *C. Celse*, III, 69.

4. *Adv. Marc.*, II, 6, insiste cependant sur cette idée que la nature de l'homme ne le porte pas au bien, mais que l'*institutio* peut l'y incliner. Nam bonus natura Deus solus... Homo autem... non natura in bonum dispositus est, sed institutione.

5. *De poenit.*, 2 : Bonum factum Deum habet debitorem, sicuti et malum : quia iudex omnis remunerator est caussae.

6. Cette idée est développée avec force exemples et comparaisons par Clém. Alex., *Strom.*, I, 17, 82 et 83.

7. Ceci est développé très ingénuement par Lactance : Dieu permet dans le monde le mal et les excès des démons... ut mala cum bonis pugnent, ut vitia sint adversa virtutibus, ut habeat alios quos puniat, alios quos honoret (*Inst. div.*, II, 17, 1). On trouve déjà quelque chose d'analogue chez Orig., *C. Celse* VI, 55 : Dieu ne saurait être l'auteur du mal, parce qu'une telle doctrine ne pourrait s'accorder avec celle du jugement dernier.

8. *Adv. Hermog.*, 15.

9. *Hist. de Joseph le charpentier*, 28.

d'autres, le péché peut parfois abréger la vie d'ici-bas [1], en attendant qu'il détermine le sens de la vie éternelle. Il n'est, bien entendu, question en tout ceci que de la responsabilité devant Dieu, car les chrétiens n'ont aucun penchant à admettre la responsabilité devant les hommes; ils l'accepteront plus tard comme une nécessité sociale inévitable; mais, par une étrange contradiction avec les principes de leur doctrine morale, ils plaideront volontiers, devant la justice humaine, l'inconscience du mal et la folie du méchant [2].

Voilà donc un point acquis : le mal, c'est le péché et l'homme est responsable de son péché à titre personnel. La doctrine de la responsabilité personnelle de la faute, qui s'accorde si peu, au premier abord, avec le dogme du péché originel, est cependant au fond du christianisme [3]. Si le chrétien est responsable, c'est qu'il peut éviter la faute; il ne peut arguer d'ignorance [4], car il lui suffit de suivre la loi divine inscrite dans l'Écriture, révélée par Dieu, imprimée dans l'âme [5]. S'il la suivait, il arriverait à la perfection morale [6], comme les Apôtres [7] : c'est cette perfection qui est l'idéal suprême du chrétien; c'est vers elle qu'il doit tendre toujours son effort [8]. Mais si le but est trop loin [9], le chrétien sait s'arrêter à diverses étapes qui l'en rapprochent plus ou moins; il se contente par exemple, selon les dons de Dieu, d'atteindre à peu près la perfection dans la pratique d'une seule grande vertu : piété, patience, chasteté ou tempérance [10]. Sans doute arriverait-il à un plus haut degré si ses passions ne donnaient prise au démon [11] et s'il prati-

1. *Hist., de Jos. le charp.*, 31; Ambros., *In Psalm. XXXVIII, Enarr.* 21-22.
2. Tertullien n'exprime pas — que je sache — explicitement cette idée qui contredirait trop son âpre désir de sanctions, mais elle est tout de même en lui, car c'est évidemment une folie que de n'être pas chrétien et un criminel ne l'est pas : Orig., *C. Celse*, III, 74 : κατὰ γὰρ τὸ ἀκριβὲς, πᾶς φαῦλος ἀνόητός ἐστιν.
3. Orig., *C. Celse*, VIII, 40, déclare que tous les textes qui semblent dire le contraire ne doivent pas être pris au sens littéral.
4. Clém. Alex., *Strom.*, I, 17, 84.
5. *De anima, passim;* Irénée, *Adv. omn. haer.*, IV, 38; Orig., *C. Celse*, I, 5.
6. *Didaché*, VI, 2 : Εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ · εἰ δ'οὐ δύνασαι, ὃ δύνῃ τοῦτο ποιεῖ.
7. Clém. Alex., *Strom.*, IV, 21, 133.
8. Clém. Alex., *Pedag.*, I, 6, 25. L'Église, à mainte reprise, eut fort à faire contre les exagérés qui croyaient que la perfection divine pouvait être atteinte sur terre; voy. particulièrement Irénée, *Adv. omn. haer.* et August., *De moribus eccles. cathol.*, not. I, 25 et *De moribus manich.*, not. II, 19, 67; Tolstoï, *Le salut est en vous*, p. 67.
9. Irénée, *Adv. omm. haer.*, IV, 38, établit que l'homme n'a pas été créé parfait parce qu'il n'aurait pu supporter la perfection; *De anima*, 41 : Solus enim deus sine peccato et solus homo sine peccato, Christus, quia et deus Christus.
10. Clém. Alex., *Strom.*, IV, 21, 130.
11. Clém. Alex., *Strom.*, II, 20, 110, montre que chaque esprit malfaisant

quait exactement la patience, s'il savait tirer de cette vertu, que Tertullien prisait si haut peut-être parce qu'il la pratiquait si peu, toutes les qualités de résistance au mal qu'elle comporte [1]. Mais il demeure de chair, c'est-à-dire fragile, car la chair n'est forte que pour porter sans faiblir un grand nombre de péchés [2].

Cependant, il lui est possible de s'exercer à lutter contre le mal et il ne lui est pas nécessaire d'aller chercher loin les auxiliaires : il les a sous la main et Dieu ne demande qu'à l'aider à s'en servir [3]. D'abord, il tire un secours singulier de la contemplation des fautes d'autrui [4] ; puis il peut recourir à la prière [5], aux œuvres [6] et surtout au jeûne [7], qui brise la chair et conduit à la pénitence [8], c'est-à-dire au salut. Cet entraînement est pénible au début, comme il est difficile de boire une liqueur amère qui doit rendre la santé, mais on finit par s'y accoutumer et le chrétien passe à côté du plaisir qui le tente, sans plus de peine que n'en a le jeune homme à briser les hochets de son enfance [9]. En attendant la suprême récompense, il atteint à une haute moralité et c'est là un résultat sur lequel Tertullien et les autres apologistes insistent beaucoup ; ils y cherchent même un argument pour prouver la vérité du chris-

s'efforce de mettre dans l'âme de l'homme quelque chose de sa propre malice ; c'est là l'origine des passions, contre lesquelles il nous faut lutter sans cesse ; mais, ainsi que le dit Lactance, *Inst. div.*, VI, 15, 3, s'il est impossible de retrancher ces passions de l'âme, comme veulent le faire les Stoïciens *furiosi*, il est au moins possible de les diriger (VI, 17, 12), comme un cocher dirige l'attelage d'un char.

1. *De patien.*, 7 et 13 ; de même d'ailleurs dans Cyprien, *De bono patientiae*, not. 5 et August., *De patientia*, *passim*.

2. *De pudic.*, 22.

3. Il tient le plus grand compte des mérites des chrétiens d'élite, par exemple des prières des martyrs, des efforts des anachorètes, de la chasteté des veuves et des vierges ; voy. August., *De mor. eccles. cathol.*, I, 31, 66.

4. *Adv. Hermog.*, 15 ; Clém. Alex., *Pedag.*, I, 1, 2.

5. *De oratione* ; Cypr. (?) *De dominica orat.*, not. 35 ; la vie du chrétien doit être une perpétuelle prière.

6. Voy. ce que nous avons dit plus haut sur l'aumône et la charité. — Cypr., *Testim.*, III, 1, remarque que les œuvres de miséricorde profitent aux enfants de qui les accomplit (fondé sur *Psalm.*, XXXVI, 25 et s.). Dans la *Passio SS. Theodoti, etc.*, II (Ruinart), Nilus, témoin oculaire et auteur de la *passio*, raconte comment Théodote s'entraîne à lutter contre les séductions du siècle : il jeûne, il observe la plus exacte tempérance à l'égard de toutes les *commoditates* de son corps ; il se tient en garde contre l'abondance des richesses, en distribuant son bien aux pauvres ; il rachète des chrétiens que leurs propres parents ont fait jeter en prison parce qu'ils ont renversé un autel de Diane ; il achète des provisions non souillées par la consécration aux dieux, afin de permettre aux frères de vivre commodément.

7. *De jejunio*, en entier et Hieron., *Ep.*, LVIII, 2 ; XXII, 37 ; CXXX, 11, qui comportent divers préceptes relatifs au jeûne.

8. *De poenit.*, passim, not. 12.

9. Clém. Alex., *Disc. aux gent.*, X, 109.

tianisme : sous son influence bienfaisante les vices humains disparaissent pour faire place aux vertus divines [1].

Sans nul doute, Tertullien exagère le mal païen et grossit la vertu chrétienne, mais il ressort des textes cette impression certaine que la société chrétienne a une très haute supériorité morale sur l'autre et que notre auteur peut triompher tout à son aise en rejetant aux païens les mauvais bruits qu'ils font courir contre l'Église [2]. Les sanglants reproches que ses haines de polémiste lui font adresser à certaines catégories de chrétiens [3], sont peut-être justifiés, mais ils ne nous révèlent que des tares isolées dans la véritable Église. Et c'est là un fait qui se comprend très bien. Évidemment, la grandeur morale d'un Marc-Aurèle imposait l'admiration au commun des hommes, mais, du même coup, elle décourageait l'imitation, car rien au monde n'est plus personnel que la conduite d'une telle vie, rien ne contrarie plus délibérement les mauvais instincts, ou seulement les vulgaires penchants de la nature humaine, que sa sérénité sans espoir; il fallait une âme d'élite et d'exception pour concevoir et suivre une pareille morale ; car elle ne comporte guère de tempéraments : elle veut tout ou rien et une heure de défaillance peut ruiner son laborieux échafaudage d'énergie surhumaine et d'abnégation réfléchie. Qu'on mette en face de Marc-Aurèle le vrai chrétien, non pas tel que nous le montrent les exagérés, rêvant d'intransigeance morale, mais tel que nous le font voir les *Évangiles* [4] et divers écrits du *Nouveau Testament* [5]; tel qu'il nous apparaît dans la *Didaché* [6], tel que le présentent les Apologistes [7] et tel que le laissent entrevoir quelques inscriptions [8]. C'est un

1. Je me contente de rappeler quelques textes caractéristiques. *Apol.*, 21 : ... si ea est qua cognita ad bonum quis reformetur, sequitur, ut falsa renuntietur quaevis alia contraria comperta. — Avant Tertullien, Justin, *I Apol.*, 14 et 15, affirme avec énergie la transformation qu'il a subie lui-même grâce à la morale chrétienne et insiste surtout sur l'excellence de cette morale appliquée à l'incontinence; de même dans *II Apol.*, 29; il en vient même, à propos d'un chrétien d'Alexandrie qui veut prouver par des faits qu'il est capable de tous les renoncements de la chair, à une comparaison quelque peu scabreuse entre cet homme et Antinoüs; Orig., *C. Celse,* IV, 65, 66; 69; IV, 27; Lact., *Inst. div.,* V, 9, énumère les vices païens et ajoute : nostro autem populo quid horum potest obiici, cuius omnis religio est sine scelere ac sine macula vivere ? — *Inst. div.*, III, 26, 3 et s., il s'engage à rendre un homme emporté doux comme un mouton; un avare, libéral; un lâche, brave, etc. — Voy. également August., *De Civ Dei, Introd.*

2. *Apol.* et *Ad nat.* en entier; voy. partic. *Apol.*, 9.

3. *Deje jun.*, 17.

4. Partic. Math., V, 3 et s. ; Luc, XII, 58 et s. : le sermon sur la montagne.

5. *I Thessal.*, IV, 2-10 ; *I Petri,* III, 12-17 ; *Hebr.*, XIII, 1-6 .

6. *Didaché*, *passim*, not. III en entier.

7. Je n'ai pas besoin de les énumérer ; en rapprocher August., *De sermone domini in monte.*

8. Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, nº 483 et n.

homme qui n'est point au dessus de l'humanité : il est paisible et bon [1], sincère et franc [2], humble de cœur [3] et de langage [4], modéré en toutes choses [5]. sans colère [6], sans rancune [7] et sans envie [8], patient [9], discret [10], miséricordieux [11], surtout charitable [12], disposé à aimer jusqu'à ses ennemis [13], infiniment tendre et indulgent à toutes les créatures [14], si éloigné de toute malice qu'il se demande sérieusement s'il a le droit de défendre sa vie menacée [15] et qu'il vit les yeux fixés sur le doux idéal de l'âme d'enfant, sur laquelle il voudrait calquer son âme [16] ; il n'a de haine que contre l'idolâtrie [17] et contre le péché, surtout celui de la chair, de tous le plus redoutable [18]. Il se dégage de tous les textes chrétiens, si divers d'origine et de date, si semblables d'esprit pourtant, parce qu'ils sont tous inspirés de l'*Évangile*, et qui reviennent se grouper dans ma mémoire pour tracer ces quelques traits, une impression d'infinie douceur et d'humanité épurée, idéalisée sans doute, mais réelle et vivante. C'est bien à des hommes fragiles et faibles et non point à l'Homme que s'adresse la morale chrétienne et elle a prévu leurs chutes ; elle les a rassurés d'avance sur leurs défaillances ; elle a des paroles de pardon et des encouragements qui relèvent et soutiennent leurs efforts vers le bien [19]; tout chrétien de bonne volonté peut espérer accomplir ses préceptes simples. Sans doute, cette espérance restera illusoire dans le siècle et ne se réalisera que dans

1. Math., V, 9; *Didaché*, III, 9 ; Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, nos 635, 637, 641.
2. *Didaché*, II, 4 ; III, 5.
3. Orig., *C. Celse*, VI, 15 ; *Didaché*, III, 3 ; III, 9 ; Ambros., *In Psalm. CXVIII expos. ; Expos. evang. sec Luc*, VIII, 60.
4. *Didaché*, III, 9.
5. *I Petri*, II, 22 et s. ; Clém. Alex., *Pedag.*, III, 10, 51 ; III, 12, 85.
6. Math., V, 21 et s. ; *Didaché*, III, 2 ; Justin, *I Apol.*, 16.
7. *Didaché*, II, 3.
8. August., *Sermo de discipl. christ.*, VII, 7.
9. *Didaché*, III, 6 ; III, 8 ; *De patien., pass.* ; Cypr., *De bono patien.*, August., *De patien.*
10. *I Thessal.*, IV, 9 et s. ; *I Petri*, IV, 15.
11. *Didaché*, III, 8.
12. Voy. ce que nous avons dit plus haut de l'aumône et de la charité, pp. 326 et ss. ; 338 et ss.
13. Math., V, 43 ; Luc, VI, 27 ; *Didaché*, II, 7.
14. *Didaché*, II, 3 ; *Apol.*, 46 ; Clém. Alex., *Strom.*, VII, 13, 81 ; Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, nos 375 ; 387 ; 483, 664.
15. Math., V, 38 et s. ; Luc, VI, 29 ; August., *Ep.*, II, 47, 5 ; *Can. Apost.*, LXIV, ap. Mansi, I, p. 42.
16. Math., XIX, 13-15 ; Marc., X, 13-16 ; Luc, XVIII, 15-17 ; Ambros., *Expos. evang. sec. Luc.*, VIII, 60.
17. *Didaché*, III, 4 ; *De idol.*, en entier ; *Const. Apost.*, VI, 27.
18. *I Cor.*, VI, 18 et s. ; *I Thessal.*, IV, 2 et s. ; *Const. Apost.*, VI, 28 ; *Didaché*, II, 2 ; Clém. Alex., *Strom.*, VII, 12, 75 ; *Conc. Eliberit.*, can., LXXI ; — Mansi, II, p. 17.
19. *De poenit.*, en entier, particul. 4.

les couvents ; mais si le chrétien s'arrête en route, au moins la peine qu'il a prise n'est pas stérile ; un pas fait dans le bien est un pas vers le salut et qui le hausse d'un degré dans la vraie moralité. Le christianisme n'eût-il fait qu'affirmer, avec l'énergie qu'il y a employée, la nécessité du pardon des injures [1], de la pitié et de la charité [2], qu'il eût marqué un grand progrès, car il précisait, il simplifiait, il vulgarisait, pour ainsi dire, des sentiments en germe dans la société de l'Empire et dont le besoin s'imposait impérieusement aux hommes, mais qui n'avaient point encore trouvé de formule à la portée de tous. Or le caractère pratique de la morale chrétienne est évident ; tous les écrivains chrétiens sont préoccupés de l'affirmer [3]. Morale révélée, elle n'a pas la prétention d'être autre chose que véritable [4]. Elle peut n'avoir pas une haute valeur philosophique, parce qu'elle ne discute pas le problème moral, qu'elle ne le pose même pas, le supposant *a priori* résolu par la

1. Voy., par exemple, Val. Max., IX, 10, 1, sur la légitimité de la vengeance. Il est vrai que c'est un païen, — mais quel païen ! — qui nous exprime cette idée que la meilleure manière de se venger des méchants, c'est de ne pas leur ressembler : *M. Aur.*, VI, 6 : Ἄριστος τρόπος τοῦ ἀμύνεσθαι, τὸ μὴ ἐξομοιοῦσθαι. — Un vrai chrétien ne se venge pas ; s'il le fait, il cesse d'être chrétien (*Apol.*, 46 ; Clém. Alex., *Strom.*, VII, 13, 81).

2. J'ai déjà cité plus haut quelques textes de M. Aurèle et j'ai renvoyé aux mesures prises par les Antonins et les Sévères dans un sentiment très certain d'humanité charitable (Renan, *M. Aur.*, pp. 20-21 : 24 et s.); je reproduirai donc seulement ici quelques mots d'une protestation de Sénèque assez caractéristique ; *De clem.*, 11, 5 : Scio male audire apud imperitos sectam stoicorum tamquam nimis duram et minime principibus regibusque bonum daturam consilium... sed nulla secta benignior leniorque est; nulla amantior hominum et communis bonis adtentior... Sénèque avait raison pour son stoïcisme, comme il aurait eu raison pour celui de Marc-Aurèle ; mais, en ces sortes de choses, l'opinion publique n'est pas mauvais juge, parce qu'elle n'est guère qu'un reflet de la pratique courante de la doctrine ; or elle était hostile au stoïcisme, Sénèque l'avoue. Des exceptions personnelles, même assez nombreuses (Renan, *Apôtres*, p. 320, n. 4 ; 323 et n., permet d'en entrevoir quelques-unes), ne créent pas un sentiment public et l'âme païenne des riches ne semble pas, vers l'époque de Tertullien, très pitoyable aux misérables (Renan, *Apôtres*, p. 325, n. 1, donne divers textes). M. Aurèle le dit assez clairement, I, 11 : ...ὡς ἐπίπαν οἱ καλούμενοι οὗτοι παρ' ἡμῖν εὐπατρίδαι ἀστοργότεροι πῶς εἰσι. — Havet soutient (II, p. 260) qu'il y avait eu, à ce point de vue, grand progrès au premier siècle ; c'est certain, mais, même au début du IIIe siècle, avant le recul qui va se produire du fait du désordre et de l'anarchie, il y avait encore beaucoup à faire, simplement pour arriver à un esprit de pitié général et moyen. L'effort du christianisme consistera à vulgariser des sentiments qui n'étaient que ceux d'une petite élite, à ce point qu'il sera bien difficile à un homme qui se dira chrétien d'avouer qu'il ne les a pas, de ne pas proclamer leur préexcellence et de ne pas avoir au moins l'air de les mettre en pratique.

3. Ex. : Athen., *Leg.*, 33 : Οὐ γὰρ μελέτῃ λόγων ἀλλ' ἐπιδείξει καὶ διδασκαλίᾳ ἔργων τὰ ἡμέτερα. Lact., *Inst. div.*, III, 7, déclare que la supériorité de la vérité chrétienne s'affirme par l'expérience de chaque jour, laquelle établit nettement « quid sit melius et verius ».

4. Voy. Orig., *C. Celse*, I, 4, répondant à une remarque de Celse sur le peu d'originalité de la morale chrétienne.

foi et le niant en dehors d'elle [1] ; mais, terre à terre si l'on veut, elle a le mérite d'être indiscutable pour le fidèle et de s'imposer à lui absolument [2]. Elle n'est pas non plus très altruiste, car elle n'est pas désintéressée et n'est pas sa propre fin ; mais, en raison même de ce caractère, elle est bien faite pour être une morale populaire, mieux, une morale générale, parce que, fondée sur des dogmes et garantie par eux, elle se conçoit cependant en dehors d'eux, qu'elle est bonne en soi et que, pour le chrétien, elle est inébranlablement affermie par sa fin égoïste : le salut. C'est la morale forcée [3] ; mais à la fois humaine et religieuse, simple et forte, élevée et intéressée, elle est susceptible de recevoir toutes les applications ; elle peut même devenir morale d'État : son caractère dogmatique l'y prédispose autant que sa réelle souplesse. L'État romain pouvait donc la considérer avec quelque faveur. Malheureusement son application supposait la destruction préalable de toute loi morale qui n'était pas elle-même ; elle reposait sur une religion intolérante et elle exigeait, avant que d'être adoptée dans son intégrité, une transformation profonde de la société romaine. Celle-ci, en effet, était jouisseuse et ses vices mêmes étaient une forme de sa vie : la morale chrétienne, celle de Tertullien surtout, veut la mortification et l'abstinence de toutes choses [4] ; elle veut que la femme pleure éternellement la faute originelle que commit Ève [5] et se fasse pardonner, par la profondeur de son humilité, le danger qui est en elle toujours et qui fait d'elle un instrument de perdition [6]. Il est clair que Tertullien retranche, d'un coup, de cette vie tout ce qui en était, pour la plupart des païens, la raison d'être et l'occupation principale [7]. La transformation que les hommes de

1. Voy. comment Lact., *Inst. div.*, III, 9, 1, etc., définit le souverain bien. Il établit que ce souverain bien, fondement de la morale, doit être propre à l'homme en dehors de tous les animaux ; le propre de l'homme, c'est l'*humanitas* : sed ipsa humanitas quid est nisi iustitia ? Quid iustitia nisi pietas ? Pietas autem nihil aliut quam Dei parentis agnitio..... summum igitur hominis bonum in sola religione est. Cela seul ne se retrouve pas plus ou moins chez les animaux : constat igitur totius humani generis consensu religionem suscipi oportere. Le raisonnement est bref et élémentaire, mais, en revanche, l'affirmation est péremptoire.

2. Voy. Lact., *Inst. div.*, III, 7 : toute erreur est grave, car la règle est absolue et précise... hic vero nullus discidio, nullus errori locus est. Unum sentire omnes oportet ipsamque philosophiam uno quasi ore praecipere, quia si quid fuerit erratum, vita omnis evertitur.

3. *Apol.*, 49... inepta attamen utilia ; siquidem fieri coguntur.

4. Cette idée s'affirmera dans les chapitres suivants ; voy. *Ad. uxor.* ; I, 8.

5. *De cultu fem.*, I, 1 : ignominiam... primi delicti et insidiam perditionis humanae.

6. *Adv. Marc.*, V, 9 ; II, 21 ; *De praescr. haer.*, 3 ; *De cultu fem.*, I, 1 : Tu es diaboli ianua.

7. C'est là une idée très bien vue par Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, IV, 61 :

l'Empire devaient accomplir en eux-mêmes pour se conformer aux exigences d'une telle morale, étaient si extraordinaire et, pour ainsi dire, si extrahumaine, qu'elles n'ont jamais été achevées, que c'est la morale chrétienne qui a plié et que sa perfection n'a jamais été atteinte que par les anachorètes.

II. — Or, si la morale commune des chrétiens, celle dont nous venons de retracer les grands traits, en enveloppant l'opinion personnelle de Tertullien de références empruntées à diverses époques de la vie chrétienne primitive, si cette morale, dis-je, relativement modérée dans ses exigences, fut à ce point impossible à imposer aux hommes, que dire de la morale purement Tertullianiste ? Ce n'est point seulement par la rigueur de ses applications pratiques qu'elle est décourageante, ou par la violence des sanctions qu'elle brandit sur la tête des pêcheurs, c'est aussi par un écart de doctrine très particulier qui la fait renchérir sur la sévérité ordinaire des chrétiens.

Ce qui fait le caractère vraiment humain de la morale chrétienne, si l'on veut, de la morale évangélique, c'est sa souplesse, c'est son penchant à l'indulgence, qui sollicite le repentir par l'espoir du pardon, plus encore que par la crainte du châtiment. Or, Tertullien est naturellement un homme violent et, dans son argumentation morale, la crainte joue un rôle beaucoup plus marqué que l'espérance [1] ; il est toujours prêt à affirmer la colère de Dieu, toujours disposé à dévoiler l'enfer, dont, à ses yeux, les volcans ne sont que des soupiraux [2]. Sans doute, la douceur et l'indulgence de Dieu tiennent quelque place en ses discours, pour confirmer le chrétien dans l'amour de son Créateur, mais, visiblement, ce ne sont là qu'arguments acccessoires et qui ne vont guère sans les autres, ceux qui représentent surtout au pécheur un juge sévère [3]. D'ailleurs, sans même considérer Dieu surtout comme un juge, une question se posait nécessairement, parmi les chrétiens, au sujet de sa justice et de ses sanctions : le pardon n'est accordé que si le repentir est sincère et s'il précède le pardon, c'est entendu et c'est

le paganisme excuse toutes les intempérances : le christianisme impose la vie modérée et continente ; c'est pour cela que tant de gens n'en veulent pas.

1. *De poenit.*, 1. *De cultu fem.*, II, 2 : Timor fundamentum salutis est.

2. *De poenit.*, 13.

3. *Apol.*, 41 : ... diligimus lenitatem, metuimus severitatem ; *Adv. Marc.*, I, 27; II, 14; *De poenit.*, 2 : Bonum factum Deum habet debitorem, sicuti et malum : quia iudex omnis remunerator est caussae. C'est à peine si un mot consolant paraît dans *Adv. Marc.*, II, 23 : Quis item sine aliquo bono opere ut eum Deus semper recusaret quem numquam posset adlegere. Encore n'est-ce qu'une manière de parler, puisque Tertullien admet qu'il y ait des péchés irrémissibles.

au reste indiscutable, en simple logique humaine; mais est-il accordé indéfiniment? Autrement dit, le pécheur qui, après s'être repenti et avoir été pardonné, retombe dans sa faute, peut-il être pardonné de nouveau, s'il se repent encore et de même chaque fois qu'il tombera et se repentira? N'est-ce pas abuser de l'indulgence divine que de s'abandonner aux écarts d'une faiblesse toujours défaillante? De plus, n'est-il pas des crimes vraiment exagérés, des crimes qui demandent une telle volonté de vice ou un tel abandon de tout esprit de résistance, que celui qui y tombe est indigne de salut? Il est vraisemblable que ces questions étaient posées dans l'Église bien avant Tertullien et qu'elles y recevaient des solutions diverses [1]. Le pasteur d'Hermas nous paraît déjà rigoureux et pourtant il doit représenter une opinion assez modérée, car celle de Tertullien l'est beaucoup moins [2]. Le Pasteur admet que la pénitence soit valable une seule fois pour les grands crimes, plusieurs fois pour les moindres, mais à la condition de ne pas en abuser [3]; Tertullien demeure logique et cela suffit à le conduire aux solutions extrêmes. On n'est pas chrétien si on pèche gravement, car la qualité de chrétien ne s'obtient que par l'extinction du péché. Dans un esprit de pure concession pour la faiblesse humaine, il peut être admis qu'on pèche une fois [4]; la pénitence arrache l'âme à la mort du péché [5]. On peut même soutenir que le pouvoir du démon, mal extirpé de la chair ou de l'âme, soit assez fort pour faire retomber une fois encore le pécheur dans son erreur [6] : on peut alors, une seconde fois, lui permettre l'accès de la pénitence; mais à la condition que sa contrition soit plus laborieuse qu'après la première faute; qu'il en donne une manifestation patente, l'*exomologèse*, laquelle a pour but d'humilier l'homme et de l'anéantir, pour ainsi dire, devant Dieu [7]. S'il retombe encore, il est indigne de pardon et n'est plus chrétien [8]; toute indulgence nouvelle serait superflue : il retombera toujours.

Tertullien met quelque différence entre les péchés [9]; les petits

1. Sur certains péchés *éternels* selon les Évangiles, voyez Marc., III, 28 et s.; Math., XII, 31; Luc, XII, 10.

2. Il l'a particulièrement bien exposée dans le *De poenitentia*, écrit tout exprès.

3. *Past., Mand.*, IV, 1, 3; Renan, *Égl. chrét.*, p. 413 et s.

4. *De anima*, 41 : Solus enim Deus sine peccato.

5. *De poenit*, 4. — Tertullien s'étend même avec beaucoup de précision sur le commentaire d'*Ézéchiel*, XVIII, 21, 23 : Poenitere et salvum faciam te.

6. *De poenit.*, 7.

7. *De poenit.*, 9.

8. *De poenit.*, 7 : sed iam semel, quia iam secundo. Sed amplius nunquam, quia proxime frustra... amisisti enim quod acceperas.

9. Cette question de la hiérarchie des péchés et des péchés impardonnables est étudiée par Tertullien dans un ouvrage spécial le *De pudicitia*. Il est dirigé

sont les manquements bénins à la morale courante et à la loi de Dieu; les gros peuvent être capitaux [1]; ce sont l'idolâtrie, le blasphème, l'homicide, l'adultère, la fornication sous toutes ses formes, le faux témoignage et la fraude [2]. Mais, parmi ces péchés capitaux, il convient de distinguer encore, car il y a aussi une dignité dans le mal [3], et trois crimes s'élèvent au-dessus des autres; c'est la débauche de la chair, l'idolâtrie et l'homicide [4]. Le chrétien qui tombe dans un des péchés inférieurs a droit à l'indulgence; celui qui tombe dans un des grands péchés se compromet gravement et sa pénitence doit être sévère; mais celui qui, sciemment, se laisse aller à un de ces trois crimes élevés en dignité au-dessus des autres, celui qui est fornicateur, adultère, idolâtre ou homicide, celui-là est indigne de tout pardon, il s'est volontairement perdu, il a aliéné sa part du salut [5] et, selon l'*Apocalypse*, il sera plongé dans l'étang de soufre et de feu [6]. Tertullien ne supporte même pas la contradiction sur ce point et il invective, avec une extrême violence, ceux qui ne partagent pas son rigorisme [7]. Ils invoquent, dit-il, le témoignage de l'Apôtre Paul, mais c'est qu'ils ne le comprennent pas [8]; ils prétendent que la chair est faible; ils mentent, car elle peut briser l'esprit [9] et mieux vaudrait pour l'Église être appelée caverne de voleurs qu'asile d'adultères et de fornicateurs [10]. Cette sauvage intransigeance, qui s'exprime dans le *De pudicitia* en termes virulents, n'était pas selon l'esprit du christianisme; elle n'était surtout pas selon l'esprit de l'Église, qui sut, de bonne heure, qu'il fallait montrer plus d'indulgence à la nature humaine, si on voulait l'amender un peu. Entre Tertullien et le pape Zéphyrin, si brutalement pris à partie dans le *De pudicitia*, c'est le dernier qui devait avoir finalement raison et le triomphe de la

contre les Psychiques et semble motivé par une bulle du pape Zéphyrin, qui absout les adultères et les fornicateurs s'ils font pénitence. C'est un des plus férocement intransigeants qui soient sortis de la plume de notre auteur, qui est alors franchement montaniste. Voyez ch. 1 : nobis autem... etc., qui s'oppose nettement à ce que font les orthodoxes.

1. *De pudic.*, 1 : .. modica... maxima delicta.
2. *Adv. Marc.*, IV, 9, les énumère dans cet ordre.
3. *De pudic.*, 5 : est et mali dignitas, quod in summo ut in medio pessimorum collocatur.
4. *De pudic.*, 5.
5. *De pudic.*, 4 et 5; *De poenit.*
6. *De pudic.*, 19.
7. *De pudic.*, 1, qui vise le pape Zéphyrin et 10, contre Hermas, qui est qualifié d'*ami des adultères*.
8. *De pudic.*, 13 et s.
9. *De pudic.*, 17 : Solis illis caro infirma est. Atquin nulla tam fortis caro quam quae Spiritus elidit.
10. *De pudic.*, 1.

modération, qui s'affirme dans un grand nombre de textes [1] et dans la tradition encore suivie par l'Église, trouve déjà son expression, symbolique dans certaines peintures des catacombes : il arrive que la brebis égarée, que le Bon Pasteur supporte sur ses épaules, soit remplacée par un bouc [2], animal dont la moralité n'a jamais eu bonne réputation. L'Église hésitera toujours à rejeter sans rémission de son sein un homme qui a été chrétien, parce que, ainsi que le disent les *Constitutions apostoliques*, il est, à partir de ce jour, assiégé par les loups truculents [3] et parce que c'est assumer devant Dieu une lourde responsabilité que d'abandonner le pêcheur sans être sûr qu'il ne se repentira pas. C'est sans doute d'un mauvais exemple que de voir un chrétien retomber sans cesse dans ses errements, car, ce faisant, il est beaucoup plus coupable qu'un païen, puisqu'il sait quand l'autre ignore [4] ; mais quel parti prendre? Lui refuser la pénitence? Il est probable que cette solution conserva des partisans dans l'Église après Tertullien, si nous en jugeons par l'effort que fit Saint Cyprien [5] contre elle et par les prescriptions que nous retrouvons dans les *Constitutions apostoliques* [6]. Elle s'exprimait par le refus de communion, par l'excommunication [7], que l'Église aurait voulu réserver pour les cas désespérés, car, dit l'auteur des *Constitutions*, le Seigneur a pardonné à de grands coupables : Saint Mathieu, par exemple, était publicain et pourtant Jésus le reçut en grâce et fit de lui un des Douze [8]. C'est pourquoi il faut prendre bien garde de ne pas rejeter inconsidérément le pécheur qui se repent dans la société des pécheurs qui ne se repentent pas [9] : Dieu a sauvé la courtisanne Rahab parce qu'elle a eu le courage de cacher chez elle deux espions de Josué fils de Nun [10]. Dans l'intérêt commun, il ne faut pas hésiter à retrancher

1. La tradition est très bien exprimée par August, *Sermo* LXXI, III, 6, qui affirme qu'il n'y a pas de péchés irrémissibles, pas même ceux qui sont commis contre le Saint-Esprit (allusion à Math., XII, 31 ; Luc, XII, 10 ; Marc, III. 28 et s. : «... mais si quelqu'un injurie le Saint-Esprit, il n'y a point de pardon pour lui à tout jamais, mais il est coupable d'un péché éternel » ; ap. Reuss, p. 281).

2. Pératé, p. 87.

3. *Const. Apost.*, II, 21.

4. Clém. Alex., *Strom.*, II, 13, 57-59 ; il ne propose d'ailleurs aucune mesure spéciale contre ces mauvais chrétiens.

5. Voy. toute la correspondance de saint Cyprien, relative à la question des *lapsi* et le *De lapsis* ; particul. *Ep.* LV, 23 et *Testim.*, III, 28.

6. *Const. Apost.*, II, 14 ; 38 ; 40.

7. C'est le châtiment le plus sévère prévu par les conciles du IVe siècle ; encore est-il très rarement définitif et cède-t-il à un repentir évident *in articulo mortis*.

8. *Const. apost.*, II, 38.

9. *Const. apost.*, II, 40.

10. Clém. Rom., *I Cor.*, 12 : δι' πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ῥαὰβ ἡ πόρνη.

le membre indigne [1], mais il ne faut pas frapper au hasard ; il faut surtout imiter le Maître et essayer de ramener l'égaré [2]. Il convient d'ailleurs que son repentir s'affirme et il faut décourager radicalement ceux qui n'ont l'air de regretter leurs fautes que devant la mort [3]. Au fond, l'Église est disposée constamment à admettre que l'impénitence est le seul péché qui ne puisse être pardonné [4] et elle fait de la pénitence un sacrement auquel on se prépare par des exercices appropriés.

Une telle indulgence était sans doute moins favorable à l'observance intégrale de la doctrine du Christ [5] que l'intransigeance de Tertullien, mais ce que l'Église pouvait perdre en qualité, elle le gagnait au moins en quantité. Jamais elle n'eût pu espérer que le commun des fidèles observerait une morale qui se montrait impitoyable à la faiblesse humaine ; elle a préféré transiger en ouvrant la porte du couvent aux hommes épris de rigorisme et d'austérité et en se montrant compatissante aux autres. Tertullien, nous l'avons vu, n'était probablement pas très favorable à la retraite monacale, qui n'était encore, de son temps, qu'une sorte d'exercice de piété personnelle très restreint ; il voudrait que sa doctrine morale fût strictement suivie par tout le monde et pourtant, il a contribué à préparer le couvent et la règle conventuelle, en tenant si peu de compte des nécessités de la vie ordinaire. Sa morale ne saurait être conçue que comme un exercice d'attente à l'usage d'hommes subsistant dans l'unique préoccupation de la fin du monde, puisqu'elle implique le renoncement presque complet à tout ce qui est en lui. Tant que l'espérance de l'approche du jour suprême fut tenace au cœur de certains chrétiens, comme au cœur de Tertullien lui-même, on put s'illusionner sur la portée pratique d'un tel rigorisme ; mais quand il fut avéré que la vie du monde ne touchait pas encore à son terme, il fallut que tous les fidèles admissent les tempéraments que la plupart acceptaient depuis longtemps. Devant l'écroulement de son plus cher espoir, Tertullien lui-même ne les aurait pas refusés, ou il aurait suivi les intransigeants et les timorés au couvent. C'est en ce sens, c'est-à-dire en propageant des idées qui échappaient à toute pratique séculière normale, qu'il a préparé l'abandon du siècle et le moine. Car le monachisme est né précisément de la contradiction entre les

1. Clém. Alex., *Strom.*, I, 27, 171.
2. *Can. apost.*, XXVI, ap. Mansi, I, p. 34, enjoint de déposer les évêques, prêtres ou diacres qui feraient autrement.
3. Cypr., *Ep.*, LV, 23.
4. Cypr. *Ep.*, XLIII, 7 ; Lact. *Inst. div.*, VI, 24, 1 et s.
5. Idée accentuée fortement par Tolstoï, *Le salut est en vous*, p. 81.

dogmes, les préceptes et leurs interprétations rigoureuses d'une part et, d'autre part, les exigences séculières, qui enveloppèrent l'Église après le triomphe.

CHAPITRE XIV

LA RECHERCHE DU VRAI. — LA PHILOSOPHIE ET LA SCIENCE

I. La philosophie et la science à la fin du IIe siècle. — II. Opinions chrétiennes sur la philosophie avant Tertullien ; sur la science. — III. Doctrines de Tertullien sur l'une et sur l'autre. — IV. Son rigorisme ne dure pas dans l'Église.

I. — La pratique d'une morale très sévère peut rendre la vie terrestre médiocrement gaie ; mais, s'il est entendu que l'homme n'est ici-bas que pour gagner son salut, il est logique qu'il y demeure dans le recueillement. Peut-il, au moins, étudier le monde qui l'entoure, essayer de pénétrer les phénomènes qui font sa vie, et ceux auxquels il se heurte à chaque pas et à chaque heure du jour ? Cette étude semble dès l'abord pouvoir servir à plusieurs fins. Elle peut constituer une occupation très élevée et si parfaitement *amorale* qu'elle ne saurait être regardée comme immorale ; puis l'homme peut en tirer un enseignement pratique très utile dans la vie de chaque jour ; enfin l'intelligence qu'il y gagne des œuvres divines peut l'avancer singulièrement dans la connaissance de Dieu. Le chrétien, tel que le conçoit Tertullien, peut-il donc s'adonner à la science et poursuivre la recherche des vérités naturelles ?

Une telle question ne semble guère pouvoir être tranchée par des arguments subjectifs. Je veux dire que la science des faits est elle-même un fait assez impératif pour s'imposer à n'importe quelle spéculation. Elle est susceptible, sans doute, d'être interprétée, détournée de ses fins, faussée même dans ses résultats et dans son esprit, mais il n'est permis à personne de la négliger tout à fait. De nos jours, par exemple, nous ne prendrions pas un instant au sérieux, un homme qui nous présenterait un système religieux ou philosophique construit sans tenir aucun compte des résultats scientifiques acquis. Le christianisme, édifié en dehors de la connaissance humaine, a été obligé de se plier à cette nécessité et un

jour est venu où il s'est évertué à devenir scientifique. Nous avons assisté, au cours de notre siècle, au développement d'un syncrétisme dirigé dans ce sens et certainement très curieux, sinon très heureux. Mais ce n'est point le christianisme que l'a engendré, car il n'était pas période nécessaire de l'évolution chrétienne ; c'est la science moderne qui l'a imposé à la foi. La science, au temps de Tertullien, était-elle capable de s'imposer aussi ? Telle est la question préalable qu'il nous faut résoudre [1].

Qui dit science, à cette époque, doit ajouter philosophie. Sans doute, c'est encore notre science qui détermine notre philosophie ; je veux dire qu'il y a, entre la science et la philosophie contemporaines, une unité d'esprit qui ne pourrait se rompre sans grand dommage pour l'une et pour l'autre ; c'est ce que symbolise, en quelque sorte, l'obligation des études scientifiques élémentaires imposée par les règlements universitaires aux apprentis philosophes. Mais s'il n'est pas rare que des savants soient, en même temps, des philosophes, il est plus rare que des philosophes soient, à proprement parler, des savants.

A l'époque où nous nous plaçons, le rapport n'était pas tout à fait le même. La science, dans l'usage commun, n'avait pas, pour ainsi dire, de valeur en elle-même ; elle n'était pas, comme aujourd'hui, son propre but ; elle ne servait qu'à conduire à la philosophie. Celle-ci n'était plus la vieille cosmique des Ioniens, enfermant dans ses vastes cadres toutes les recherches et toutes les spéculations ; mais il était nécessaire encore que, n'étant plus toute la science, elle la traversât toute pour se constituer.

Est-ce à dire qu'elle fût elle-même pénétrée de science et posât ses problèmes sous une forme scientifique ? En aucune manière : elle était surtout métaphysique et morale [2]. Métaphysique, cela ne se voit que trop par l'influence que la philosophie alexandrine eut sur le christianisme et par les divagations de la gnose ; cela s'entrevoit à travers Lucien, comme à travers Apulée. Elle est ouverte toute grande au charlatanisme et à la niaiserie ; ouverte aussi à l'abus de la logique transcendantale qui, par des déductions rigoureuses, étagées sur des pétitions de principes ou des affirmations dogmatiques, menait à des abstractions puissantes, mais scientifi-

1. Il ne s'agit pas ici de faire l'histoire de la science et de la philosophie des deux premiers siècles ; mais seulement de rappeler quelques résultats depuis longtemps acquis, afin de comprendre les idées de Tertullien. Il est clair aussi que les progrès de la science antique n'ont pas les allures de l'évolution scientifique moderne et que nous pouvons, sans inconvénient, considérer une période chronologiquement assez ample pour fixer ce que peuvent penser ou savoir les contemporains de Tertullien.

2. Havet, *Le Christ*, II, p. 215 ; Renan. *M. Aur.*, 47 et s.

quement absurdes. Morale, elle l'était au point de devenir une espèce de religion et de se laisser pénétrer par les pratiques religieuses, sinon par les dogmes ; chez Apulée, par exemple, le dévot est plus apparent que le philosophe. Si le philosophe se place au premier plan chez Sénèque ou chez Marc-Aurèle, il y a tout de même quelque religiosité dans leur morale ; je ne vois guère que la légère philosophie de Lucien qui en soit indemne. Un philosophe, c'est avant tout, d'après l'idée qu'on en a au IIe siècle, un homme qui a fait vœu de mener une vie édifiante [1]. Suivant la belle expression d'Apollonius, il marche sans cesse sous les yeux de la vertu et, jusqu'au fond du plus affreux désert, il se sait observé par elle [2]. Sa vie est à la fois un apostolat et un exemple [3] ; professant la vertu, il la pratique ; son habit et son visage le dénoncent au vulgaire [4] et quand il passe sous son manteau sévère, la barbe longue, les cheveux rejetés en arrière et l'œil fixe, le peuple s'écarte avec respect. Il a bien, de temps en temps, à supporter quelques brocards, mais ils sont inconvenances négligeables de polissons ignorants. A l'occasion, il parle haut devant les princes et leur fixe leur devoir : il arrive que son intervention soit mal prise, qu'un Néron ou qu'un Domitien ne le comprennent pas et se fâchent [5] ; il arrive même que ses spéculations soient jugées dangereuses pour l'État et qu'il soit jeté hors de la ville, ou transporté dans quelque île ; mais ce sont là tribulations passagères, que le sage supporte d'un cœur constant [6]. Il s'en console en agitant quelque beau problème avec ses semblables, en un docte entretien, autour

1. Philostr., *Apoll.*, II, 7, distingue très bien entre les obligations du vrai philosophe et celles de l'homme ordinaire.

2. Philostr., *Apoll.*, I, 35 : ὑπὸ τοῖς τῆς ἀρετῆς ὀφθαλμοῖς.

3. Philostr., *Apoll.*, *passim*.

4. Lucien, *Hermot*, 18, portrait chargé du stoïcien marchant dans la rue ; *Dial. des morts*, 10, 7 et surtout *Timon*, 54 ; Apollonius (Philostr., *Apoll.*, VI, 11) s'élevant contre les gymnosophites, condamne, du même coup, toute recherche excessive de simplicité, qui est, à ses yeux, une forme comme une autre de faste orgueilleux (τῦφος). L'idée de la dignité du costume philosophique paraît nettement dans Lucien, *Nigrinus*, 24-25.

5. Néron prétend que la philosophie ne sert à rien et que les philosophes ne sont que des magiciens déguisés ; il traduit leur manteau devant les tribunaux comme manteau de magicien ; ses mesures rigoureuses produisent un grand effarement dans la petite troupe d'Apollonius, laquelle, de trente-quatre, tombe à huit personnes (Philostr., *Apoll.*, IV, 35-37). Suet., *Dom.*, 10 :... philosophos omnes Urbe Italique summovit. Philostr., *Apoll.*, VII, 6 et suiv. nous dit que cette persécution mit la gent philosophique en grand émoi ; tous les philosophes s'enfuient au loin, quittent le manteau et Démétrius le Cynique passe pour très courageux, parce qu'il s'arrête à Pouzzoles.

6. Philostr., *Apoll.*, IV, 38 : Apollonius, aux décrets de Néron proscrivant la philosophie, répond par le vers de Sophocle, *Antigone*, 456 : οὐ γὰρ τί μοι Ζεὺς ἦ ὁ κηρύξας τάδε.

d'une table frugale [1]. Il conçoit, en effet, qu'il existe, en dehors de la cité humaine, une cité philosophique, dans laquelle se réfugient les grandes âmes, loin des agitations vaines. On y entre par l'effort personnel longuement [2] et péniblement [3] soutenu, par la réflexion [4], par le détachement des biens et des affections de la terre [5]; elle reçoit les hommes de tous les pays et de toutes les conditions, elle est neutre, car elle est sublime. C'est proprement la cité de Dieu et certaines pages où Lucien la décrit, font songer à Saint Augustin [6]. D'ailleurs, les philosophes savent ne point se confiner dans la cité des sages ; ils s'occupent de l'amélioration de la cité terrestre. Sous les Antonins, leur enseignement est officiel et rétribué régulièrement ; ils sont auxiliaires de l'État, moralistes du gouvernement, prédicateurs patentés [7]; souvent aussi bénévoles, prêts à redresser les torts, à affirmer la justice [8] et à donner de bons conseils [9]. Ils

1. Aulu-Gelle, *Noctes*, VII, 13; XVII, 8.

2. Lucien, *Hermot.*, 6 et s. ; son apprenti philosophe compte qu'il lui faudra encore vingt ans pour atteindre la cime de la sagesse.

3. Si nous en croyons Lucien, *Nigrinus*, 27, certains philosophes faisaient subir à leurs élèves un entraînement vraiment laborieux ; ils leurs imposaient des exercices pénibles ; les uns les enchaînaient, d'autres les fouettaient ; certains les poussaient à se défigurer à coup de rasoir, pour leur apprendre à s'élever au-dessus des vanités de la beauté ; il paraît (d°, 28) que ces folies n'allaient pas sans accidents graves et parfois même mortels.

4. M. Aur., II, 3, recommande bien de ne pas abuser des livres, mais de s'étudier, de réfléchir.

5. Lucien, *Hermot*, 23, a écrit sur le détachement philosophique une page tout à fait chrétienne d'allure : la patrie terrestre doit être comptée pour rien et il faut briser ses liens s'ils veulent nous retenir ; il faut se faire insensible, ne point se laisser ébranler par les larmes de ses enfants ou de ses proches, qu'il faut, au contraire, exhorter à marcher dans les voies qu'on suit soi-même ; s'ils ne veulent ou ne peuvent pas, il faut les repousser et, au besoin, leur abandonner le manteau par lequel ils essaient de vous retenir, enfin de marcher droit vers la cité heureuse : on y peut entrer nu.

6. Lucien, *Hermot.*, 24 :... αὐτιγενὴς δὲ οὐδὲ εἷς, ἀλλὰ καὶ βαρβάρους ἐμπολιτεύεσθαι πολλοὺς καὶ δούλους, καὶ ἀμόρφους, καὶ μικρούς, καὶ πένητας, καὶ ὅλως μετέχειν τῆς πόλεως τὸν βουλόμενον.

7. Tatien, *Adv. Graec.*, 19, nous donne le chiffre du traitement qu'ils recevaient de son temps : 600 pièces d'or ; cette dépense ne sert à rien, ajoute-t-il, mais on la fait pour qu'ils ne portent pas leur belle barbe gratis et il cite un type de ces inutiles prétentieux : c'est Crescent, son ennemi et celui de S. Justin. Lucien, *L'Eunuque*, 3, donne le chiffre de 10,000 drachmes, allocation égale pour les représentants de chaque école : platonicienne, stoïcienne, épicurienne, péripatéticienne, choisis par le suffrage des notables de la ville.

8. Apollonius (Philostr., *Apoll.*, V, 7) donne très vigoureusement son avis sur Néron histrion ; il trempe vraisemblablement dans la conspiration de Vindex (V, 10) ; plus tard, il va de ville en ville, prêchant contre Domitien et excitant les gouverneurs contre lui, parfois en termes très violents (VII, 4 et s.).

9. Philostr., *Apoll.*, IV, 24 : λόγῳ τε κρατῆρες ἵσταντο καὶ ἡρύοντο αὐτῶν οἱ διψῶντες. Il entre en relations avec Vespasien et lui donne de bons conseils (V, 28-41) ; il écrit à Titus pour le féliciter de sa modération (VI, 29) et celui-ci lui demande un entretien (VI, 30 et s.) ; en toute occasion, il conserve son franc parler de sage vis-à-vis des puissances. Ce rôle de donneur de conseils et de prédicateur

font plus : ils s'intéressent aux individus ; ils sont directeurs de conscience et, si nous en croyons Lucien, c'est même là une condition qui ne va point pour eux sans dégoûts [1]. Mais ce rôle, qu'ils jouent parfois, a une importance certaine dans la haute société.

La médaille à son revers et il n'est pas nécessaire d'aller loin pour le découvrir. Il n'y a vraiment pas de philosophie au IIe siècle, mais seulement des philosophes, qui se rattachent à des sectes diverses, lesquelles se haïssent, se vilipendent et, toutes également prétentieuses [2], toutes sûres de posséder la vérité, en refusent aux autres les moindres parcelles ; elles semblent faire effort pour ne pas se comprendre réciproquement et s'abîment dans des discussions stériles [3]. Encore faut-il ajouter à ces querelles de principes et d'écoles, les querelles de personnes. Ces philosophes sont le plus souvent des hypocrites d'une avidité scandaleuse [4], d'une vanité sans bornes [5] et d'une capacité de haine incroyable [6] ; leurs graves habits cachent tous les vices [7]. Il faut les contempler quand ils ne se croient pas vus [8] ; il faut seulement les entendre quand ils discutent, particulièrement quand le vin leur échauffe la tête, au cours de quelque banquet ; il est prudent pour les gens paisibles de se tenir éloignés de ces tournois sublimes, où les assiettes et les

moral est évidemment celui qui est jugé caractéristique du vrai philosophe dans l'entourage impérial pour lequel écrit Philostrate, et Apollonius, sur ce point, plus que sur tous les autres, est présenté comme un modèle (V, 20; IV, 12, sur sa prédication à Éphèse; IV, 27, à Lacédémone ; IV, 31, à Olympie). Sur la prédication morale de Dion Chrysostôme, sous le principat de Trajan, voy. Duruy, *Hist. des Rom.*, V, pp. 426 et s.

1. Lucien, *Sur ceux qui sont aux gages des grands.* — Renan, *M. Aur.*, pp. 41 et s., a longuement insisté sur l'importance de cette prédication publique et privée, au point de vue du développement du christianisme, qui y rencontre une véritable concurrence.

2. *Icaroménippe*, 29.

3. Lucien, *Ménippe*, 4 : Ménippe en a des nausées et finit par s'endormir au bruit des querelles; *La double accus.*, 11 ; *Hermot.*, *pass.* ; 79 et s.

4. *Hermot.*, en entier, particulièrement 7 et 18 ; *Ménippe*, 5 ; c'est là sans nul doute leur vice le plus habituel; on peut le conclure de l'insistance de Lucien et aussi des recommandations d'Apollonius (Philostr., *Apoll.*, I, 35), qui insiste pour que le sage se garde de ce vice avant tous les autres.

5. Lucien, *le Banquet*, 21 et s., où le philosophe Hémoticlès, furieux de ne pas avoir été invité à un festin, écrit à l'hôte, pour se plaindre, une lettre extraordinaire; voy. dans *Hermot.*, 81, la morgue de l'apprenti philosophe qui se fait une joie de mépriser le vulgaire.

6. Philostr., *Apoll.*, *passim* not. VIII, 7, nous représente les tribulations que son héros traverse en Asie, comme en grande partie le résultat des intrigues d'un rhéteur philosophe ; c'est un certain Euphrate d'Alexandrie qui est en fureur de ce qu'Apollonius l'a combattu devant Vespasien et a raillé son avidité.

7. Lucien, *Dial. des Morts*, 10, 7 ; *Timon*, 54-55 ; Philostr., *Apoll.*, I, 7, sur un des maîtres d'Apollonius gourmand et débauché; c'est d'un autre ton que Lucien, mais tout aussi net.

8. La lune elle-même se voile la face : *Icaroménippe*, 20 et 21.

pots deviennent vite des arguments redoutables [1]. Tous ces hommes ne sont, au fond, que de pompeux ignorants, pas plus avancés que ceux qui ne savent absolument rien dans la connaissance de la vraie vie, de la vie d'or [2]. Au reste, comment faire au milieu de tant d'opinions contradictoires et intolérantes ? Choisir ; il le faut bien, car les vérités incontestées par tout le monde sont si peu nombreuses qu'on ne saurait s'en contenter [3]. Mais comment choisir avec discernement ; il faudrait pouvoir parcourir toutes les écoles, et la vie d'un homme n'y suffirait pas [4]. Aussi, que recueille le peuple de toutes ces agitations, de toutes ces vaines et subtiles querelles ? Rien du tout, pas plus d'ailleurs que ceux qui les mènent [5] et que le vulgaire considère comme des fainéants et des efféminés [6]. Il y a bien quelques vrais philosophes, quelques hommes d'esprit élevé et large, qui font vraiment ce qu'ils disent faire, mais ils sont si peu que leur influence ne saurait être sérieuse [7].

Cette contre partie, où j'ai tâché de résumer les griefs de Lucien, est sans nul doute exagérée ; il semble évident que le désir de rester plaisant a conduit l'aimable épicurien [8] à forcer les traits, au moins à les réunir arbitrairement et à trop généraliser. Ce qu'il dit des stoïques et des cyniques [9] prouve bien qu'il n'est point lui-même étranger aux querelles de secte, et qu'il n'est point encore parvenu dans les régions sereines de la philosophie pure : je crois d'ailleurs qu'il ne s'en pique pas. Mais ce qui ressort de ses moqueries et propos divers, c'est que les philosophes ses contemporains ne sont pas du tout des savants, qu'ils n'ont dans l'esprit aucune aspiration scientifique, que les bévues scientifiques ou les superstitions les

1. *Hermot.*, 12 : Un stoïcien, ne pouvant convaincre un adversaire, lui a jeté à la tête une lourde coupe qui l'a à moitié tué. Voy. *le Banquet* en entier, not. la conclusion, 48 ; c'est très joli et très vivant.

2. Lucien, *Ménippe*, 4.

3. *Hermot.*, 36.

4. *Hermot.*, 15 et 34.

5. Lucien, *La double accus.*, 11 ; *Hermot.*, 84 et 85 ; le héros de ce dialogue finit par conclure que le mieux est de vivre comme tout le monde. Dans *Icaroménippe*, 30, Jupiter parle avec une autorité toute divine : τὸ δὲ πάντων δεινότατον, ὅτι μηδὲν αὐτοὶ μήτε κοινὸν μήτε ἴδιον ἐπιτελοῦντες, ἀλλ' ἀχρεῖοι καὶ περιττοὶ καθεστῶτες... ὅμως τῶν ἄλλων κατηγοροῦσι.

6. Lucien, *Nigrinus*, 18... βίον τινὰ τοῦτον γυναικώδη καὶ ἄτολμον τοῖς πολλοῖς δοκοῦντα.

7. Lucien, *Le pêcheur ou les ressuscités*, en entier ; *La double accus.*, 7 et 8. Philostr., *Apoll.*, II, 29, affirmant le petit nombre des philosophes dit qu'il tient à ce que les lois punissent bien des choses, mais pas l'avilissement de la philosophie.

8. Sur l'épicurisme de Lucien, *Alexandre*, 47 et 61.

9. *Hermot.*, 12-13, sur le dogmatisme et l'intolérance des stoïciens ; c'est surtout contre eux qu'est dirigé l'*Hermotimus* ; ailleurs, *Hist. vérit.*, 18, Lucien raille encore leur raideur en passant. Sur les cyniques, voyez *le Banquet*, 12 ; 19 ; 46 ; 47 ; *Peregrinus*, 17.

plus niaises, les plus faciles à réduire par l'expérience, sont discutées par eux sérieusement. Sur ce chapitre, Lucien n'exagère pas : les traits épars dans Pline l'Ancien, dans Galien, dans Apulée, sans compter ceux que rapportent les écrivains chrétiens, sans aucune intention de moquerie, sont là pour le prouver.

Si nous essayons de fixer notre impression d'ensemble sur la philosophie païenne à peu près contemporaine de Tertullien, nous concluons que nous sommes en présence d'un effort de l'esprit humain qui a les caractères suivants : partant de l'illusion d'une culture scientifique, qui n'est réellement qu'un rapetassage de lieux communs, sans esprit de contrôle ni d'expérience, il en fait le fondement d'une série de raisonnements métaphysiques, sortis d'une simple application intellectuelle et logique de principes pseudo-scientifiques ; parallèlement, il se préoccupe d'établir une morale dont la base n'est pas très sûre, dont les règles sont variables dans leur détail, et différentes dans leurs applications, différentes les unes des autres, et aussi différentes d'elles-mêmes ; car, s'il y a une grande distance entre le stoïcisme et le cynisme, il y en a une presque égale entre le stoïcisme et le stoïcien. Mais comme cette morale est surtout affaire de pratique, il se trouve des hommes pour l'exprimer, pour l'afficher, pour ainsi dire, de leur personne, et la représenter en public, ce qui fait qu'en définitive et contrairement à toute vraisemblance, ces spéculations morales aboutissent à quelque chose. De l'aveu même des païens, il y a donc dans cette philosophie une grande incertitude fondamentale, de nombreuses divergences, de multiples querelles, et de violentes querelles sur toutes les questions ; quelques beaux principes, brochant sur beaucoup de tartuferie ; le tout sans aucun autre résultat que l'enfantement de quelques nobles personnalités morales.

Tout cela, qui n'est point suffisant pour faire une philosophie, ne l'est pas non plus pour stimuler une science. Si, en effet, la philosophie sort de la science, elle peut avoir à son tour une singulière action sur la science, car rien n'influe plus sur la féconde hypothèse scientifique que l'esprit philosophique, quand il est précis et méthodique. Il y a, à ce point de vue, entre la science et la philosophie un perpétuel échange d'influences, indispensables au développement de l'une comme de l'autre. Or, à l'époque ou nous nous plaçons, la philosophie piétine, les sectes vont toutes chercher leurs chefs dans le passé ; c'est l'esprit d'autorité qui domine dans l'école et toute l'ambition du philosophe est de donner un commentaire plus ou moins ample ou plus ou moins clair des maîtres. Aussi bien, la science, considérée en elle-même et en dehors de la philosophie, est-elle très médiocre.

Dès l'époque d'Auguste, cette médiocrité éclate. Voyez, par exemple, comme Manilius prend soin d'insister sur les notions les plus vulgaires, tout en étalant les plus lourdes erreurs [1]. Lisez ce que dit Sénèque dans ses *questions naturelles* sur la terreur des éclipses [2]. Songez surtout à la suggestive histoire que nous rapporte Philostrate [3] : des tremblements de terre ayant désolé les villes de la rive gauche de l'Hellespont, des Chaldéens et des Égyptiens se mettent à faire la quête, afin d'apaiser Poseidon par un sacrifice de dix talents ; ils ont fixé eux-mêmes la somme qui doit être atteinte pour que le sacrifice soit efficace ; villes et gens contribuent de leur mieux, quand Apollonius survient et chasse ces charlatans exploiteurs [4]. Rapprochez enfin de tout cela les énormités que débitent, par la plume de Lucien, des hommes qui représentent assurément la moyenne des gens instruits [5] ; ou encore celles qui s'étalent sous les ouvrages de Censorinus [6] et de Julius Obsequens [7], celles que nous relèverons dans les écrits de chrétiens qui ont certainement été initiés aux sciences du siècle [8]. La science n'est donc pas vulgarisée ; c'est déjà une forte présomption de médiocrité, car des principes scientifiques, fortement et clairement établis, s'imposent de toute nécessité à l'attention des hommes d'instruction moyenne.

Y a-t-il au moins une science d'école ? Les stoïciens l'affirment : mais qu'est-ce que cette science telle qu'elle apparaît à travers Manilius, Sénèque, Pline, Pomponius Mela, Censorinus, même Galien [9] ? Des remarques traditionnelles, des *on dit* pseudo-scientifiques, présentés sans aucune précaution et sans critique. Bien plus, Sénèque, par exemple, tient la critique pour chose accessoire [10], et tout le monde n'a pas dans la raison la belle confiance

1. Tout le premier chant des *Astronomiques*, consacré aux notions générales de cosmographie.

2. *Quaest. nat.*, VI, 3 ; VII, 1 ; Havet, *Le Christ.*, II, p. 213 et s.

3. *Apoll.*, VI, 41.

4. Il faut d'ailleurs ajouter que Philostrate, qui a bien l'air de croire aux miracles d'Apollonius, ne se montre pas beaucoup plus éclairé que les riverains de l'Hellespont, quand il nous rapporte les extraordinaires guérisons opérées par son héros (IV, 11 ; VI, 43).

5. Particulièrement, *Le menteur d'inclination passim.*

6. Censor., *De die natali*, 6.

7. J. Obsequens, *Les Prodiges*, *passim :* c'est un recueil de tous les prodiges et présages qui traînent dans Tite-Live.

8. Voy. plus bas.

9. Havet, *Le Christ.*, II, p. 278 et s.

10. *De brevit. vitae*, 13, il place sur le même rang la recherche du nombre des rameurs d'Ulysse et la question de savoir si l'*Iliade* et l'*Odyssée* sont contemporaines et du même auteur, Alia deinceps huius notae : quae sive contineas, nihil tacitam conscientiam iuvant : sive proferas, non doctior videberis, sed molestior. En réalité, il ne comprend que la science morale.

de Manilius [1]. Voyez le petit livre de Censorinus, intitulé *De die natali :* il en ressort une impression extraordinaire de niaiserie scientifique et une perception nette de la fragilité de cette spéculation pseudo-savante des philosophes dont il invoque l'autorité [2]. En science comme en philosophie — et cela est logique — c'est l'esprit de foi et l'esprit d'autorité qui dominent : les hommes voient la science plutôt dans le passé que dans l'avenir et ils la conçoivent comme une recherche historique, plutôt que comme un ensemble d'expériences. La philosophie de cette science tient tout entière dans un trait d'Aulu-Gelle [3] : Il se donne la peine de nous rapporter comme enseignements précieux, quantité de balivernes qu'il a lues dans un lot de vieux livres achetés à Brindes ; ce ne sont qu'histoires d'Africains qui jettent des sorts, d'Illyriens qui ont deux prunelles et tuent d'un regard ; d'Indiens qui ont une tête de chien et aboient. De toutes ces étrangetés, Aulu-Gelle ne doute pas, non plus que les personnages de Lucien ne doutent des miracles qu'ils soutiennent avoir vus [4] ; mais il remarque que la connaissance de ces merveilles ne peut rien ajouter « à l'ornement et à l'agrément de la vie [5] ». Voilà le point faible de l'esprit de ces hommes : il ne peuvent se détacher des préoccupations morales et littéraires. Or, qui ne parvient pas à s'en abstraire ne saurait être jamais un vrai savant. C'est pourquoi il n'y a pas plus de vraie science aux premiers siècles de l'Empire qu'il n'y a de vraie philosophie. Est-ce à dire qu'il n'y ait pas du tout de savants ; je veux dire d'hommes capables d'observer et d'expérimenter ? Ce serait aller trop loin, et, s'il ne nous est pas possible de saisir directement les efforts de ceux qui nous sont signalés, si beaucoup nous semblent des « amateurs instruits », plutôt que des vrais savants créateurs [6], nous en entrevoyons pourtant quelques-uns qui paraissent intéressants. Tel est cet Hippias, dont nous parle Lucien [7] et qui

1. *Astron.*, IV, 923 et s. Pour l'opinion contraire, voy. Lucien, *Alcyon*, 3 et s.
2. Voy. particulièrement *De die nat.*, 6, sur la fécondation et la procréation des sexes ; 10, et s., sur l'explication musicale de la conformation du fœtus, d'après Pythagore, et sur la construction musicale du monde. Il convient de rapprocher de ces divagations, les considérations que Macrobe développera ap. *Saturn.*, VII, 8, sur les effets du vin et sur le tempérament humide de la femme ; VII, 15, sur le rôle physiologique de la trachée ; VII, 16, sur l'antériorité de la poule ou de l'œuf, etc.
3. *Noct. Att.*, IX, 4.
4. *Le menteur d'inclin.*, 10 et s. ; l'un d'eux a *vu* un magicien de Chaldée détruire tous les reptiles d'un pays en soufflant sur eux ; un autre a *vu* réussir parfaitement les charmes d'amour, etc.
5. Ad ornandum iuvandumque usum vitae.
6. Renan, *Apôtres*, p. 330 et s.
7. *Hippias*, 3.

était allé jusqu'au bout de toutes les connaissances de son temps, mécanique, géométrie, harmonie, physique, optique, astronomie, et, en toutes, avait excellé de telle manière, que ses contemporains, comparés à lui, n'étaient que des enfants. Malheureusement nous ne pouvons contrôler l'enthousiasme de Lucien. Nous avons bien les œuvres de Galien, mais le célèbre médecin est un empirique plutôt qu'un savant; son esprit n'est véritablement pas scientifique. On lui a beaucoup reproché ses songes médicaux, et on a eu raison ; mais ils ne lui sont point propres ; ils sont, au contraire, très caractéristiques de la science de son temps [1], tout encombrée de morale, de métaphysique et presque de théologie. Un pas de plus et nous rencontrons Apulée ; c'est un savant, lui aussi, savant universel, célèbre de son temps, encore cité comme une autorité longtemps après sa mort. Nous ne pouvons juger exactement de sa valeur, puisque tous ses ouvrages scientifiques sont perdus [2] ; mais nous savons qu'il se tenait constamment sur les confins de la magie et du mystère, et qu'il aspirait de tout son être au supra-sensible. Nous comprenons fort bien que, malgré ce fameux laboratoire d'histoire naturelle que les étrangers venaient visiter et malgré ses longues expériences sur les organes des animaux, il ait souvent eu l'air d'un magicien plus que d'un naturaliste et qu'il ait gardé une réputation de thaumaturge encore plus tenace et plus répandue que sa renommée de savant [3]. Le parallélisme inévitable de cette science avec la philosophie s'affirme donc : Elle sort de son domaine propre et, en même temps, elle ne l'occupe pas tout entier; elle est, en tant que science véritable, réduite aux spéculations de quelques individus, dont la fermeté scientifique elle-même est douteuse [4] ;

1. Philostr., *Apoll.*, IV, 11, nous rapporte qu'Apollonius opère quantité de guérisons en interprétant les songes dans le temple d'Esculape à Pergame. La foi dans les guérisons miraculeuses opérées par Esculape est d'ailleurs très vive ; textes ap. Le Blanc, *Actes des Mart.*, *Sect.*, II, § 78, p. 205.

2. Monceaux, *Les Africains*, *Apulée*, p. 281.

3. Voy. l'*Apologie* en entier et Monceaux, *op. cit.*, p. 305.

4. Voy. par exemple Lucien; c'est un homme intelligent et ouvert; il y a chez lui des traces de véritable esprit scientifique; ainsi, dans le *Menteur d'inclin.*, 8, il parle de la médecine avec infiniment de bon sens et il sait traiter de contes de bonne femme (γραῶν μῦθοι τὰ λεγόμενά ἐστι) tous les racontars médicaux et les histoires de remèdes extraordinaires qu'il vient d'entendre ; de même, dans l'*Éloge de la mouche*, il y a la preuve d'une observation très fine et très juste de cet insecte et cependant c'est ce sceptique qui nous raconte que si on jette une pincée de cendre sur une mouche morte, elle renaît aussitôt à la vie ; c'est lui qui nous affirme qu'il y a des mouches hermaphrodites et il nous donne, du même coup, la mesure de sa méthode et de sa science. Il y a lieu de croire que les ouvrages perdus d'Apulée nous conduiraient à une impression semblable. Toutefois, il est possible de rencontrer chez Celse de sérieuses considérations scientifiques : voy. par exemple la doctrine de l'éternité de la matière, qui ne fait que se transformer sans cesse (*C. Celse*, IV, 60) ; mais ce n'est point de la

elle est un recueil d'anecdotes non vérifiées, une couverture pour les sophistes, et un arsenal pour les sorciers.

II. — Dans les écrits chrétiens, il est difficile de distinguer la philosophie de la science, quand ils parlent de l'une ou de l'autre ; et c'est une confusion qui se comprend très bien, puisqu'en fait elles se confondaient le plus souvent dans la même personne. Si je suis obligé de les considérer l'une après l'autre, c'est pour une simple raison d'exposition, et le rapport constant entre elles est aisé à rétablir.

Il avait été impossible aux chrétiens de ne pas se préoccuper de la philosophie, parce que le christianisme avait justement les mêmes prétentions qu'elle, celle d'être une métaphysique et celle d'être une morale. Il s'en suivait nécessairement que, d'un côté comme de l'autre, il devait surgir des sentiments hostiles au premier contact. L'attaque vint du christianisme, parce qu'il connut la philosophie avant que celle-ci ne le soupçonnât. Du premier jour, il se présenta comme la philosophie inspirée du Dieu, source de toute vérité, opposée à la philosophie humaine, prétentieuse et vide. « Nous prêchons la philosophie, disait Saint Paul, mais une philosophie qui n'est pas de ce siècle, ni des princes de ce siècle, lesquels passeront; mais nous prêchons la philosophie de Dieu, celle qui était jadis enveloppée de secret, celle que Dieu a décrétée avant les siècles, afin qu'éclatât notre gloire, et qu'aucun des princes de ce siècle n'a connue. Et c'est à nous que Dieu l'a révélée par l'Esprit [1]. » Et ailleurs : « Si quelqu'un d'entre vous paraît être savant dans ce siècle, qu'il se fasse ignorant, afin de devenir savant. Car la sagesse de ce monde est folie devant Dieu [2]. » La doctrine chrétienne sur la philosophie se trouve ainsi réglée et avec une rigueur telle que les docteurs chrétiens ne pourront jamais faire mieux, dans leurs argumentations contre les philosophes « du dehors », que de revenir à cette dernière phrase : « La sagesse de ce monde est folie devant Dieu. » La sagesse du monde, c'est-à-dire, la philosophie et la science, est irrémédiablement frappée de folie et de stérilité parce qu'elle n'a pas conduit l'homme à la connaissance de Dieu : les Juifs peuvent crier au scandale et les Grecs à l'insanité, les chrétiens sont sûrs de posséder et de posséder seuls toute la vérité [3]. Rien n'est plus

science sortie de l'expérience; elle est toute *a priori*, venant simplement de la réflexion philosophique.

1. *I Cor.*, II, 6 et s.
2. *I Cor.*, III, 18 et s.
3. Idées développées dans *I Cor.*, I, 19 et s.

clair : il y a incompatibilité entre la philosophie, la science et le christianisme, et jamais le chrétien ne doit se laisser aller à argumenter avec les prétendus sages du siècle ; il doit se taire quand ils parlent, et les fuir. Les premiers chrétiens n'eurent, sans doute, aucune peine à suivre un tel précepte, car la philosophie païenne ne les touchait guère, et ils n'avaient d'autre philosophie que celle que donne la misère. Il n'en fut plus tout à fait de même quand le christianisme atteignit les philosophes, pénétra sur le terrain ordinaire de leurs discussions, et que certains d'entre eux l'adoptèrent, comme la plus parfaite, la seule satisfaisante des philosophies. Il se produisit, parmi ces chrétiens éclairés, une scission ; les uns rompirent sans restriction avec leurs études passées et se conformèrent strictement aux préceptes de l'Apôtre ; tel fut, par exemple, Tatien, qui, après avoir brillé au premier rang des philosophes — c'est lui qui nous le dit — ne trouve rien de mieux, pour qualifier ses anciens confrères, que de les comparer aux grenouilles. Et il ne dédaigne pas d'appeler Aristophane à la rescousse pour être plus mordant. Leurs occupations, dit-il, sont des feuilles stériles, c'est un babillage d'hirondelles au nid et eux-mêmes sont des malfaiteurs publics [1]. Il insiste sur leur orgueil et, examinant l'un après l'autre chacun des plus célèbres d'entre eux, il s'efforce de mettre en lumière quelque trait de son caractère ou de sa vie capable de le rendre ridicule ou odieux ; il va de soi qu'il ne se montre pas critique très difficile dans le choix de ses arguments et de ses preuves [2]. D'autres, au contraire, conservent quelque tendresse de cœur à des études qui les ont, en définitive, conduits indirectement à la vérité, puisqu'elles ont pu les amener au christianisme. Tel est Saint Justin : à ses yeux, tout n'est pas mauvais dans la philosophie ; chaque secte a su découvrir quelque parcelle de la vérité divine, et celle qu'elle a vue, elle l'a admirablement exprimée. Sans doute, tout ce qui est bon appartient aux chrétiens, qui ont toute la vérité [3], mais enfin, il y a un peu de leur bien chez les philosophes païens. La doctrine de Platon, par exemple, n'est pas l'opposé de celle du Christ [4] ; les stoïciens, par leur grandeur morale, ont mérité d'être haïs et persécutés, car le démon déteste toujours ceux qui s'appliquent à vivre selon la raison et à fuir le vice [5].

1. *Adv. Graec.*, 1 : ... ἐπιφυλλίδες ταῦτ' ἐστὶ καὶ στωμύλματα χελιδόνων μουσεῖα, λωβηταὶ τέχνης.
2. *Adv. Graec.*, 2 et 3.
3. *II Apol.*, 8.
4. *II Apol.*, 13.
5. *II Apol.*, 8.

Il faut avouer que le point de vue de Saint Justin n'est pas celui auquel se placent le plus fréquemment les chrétiens avant Tertullien, et que c'est selon le premier type marqué par Tatien que se présentent à nous deux écrivains qui se sont arrêtés d'une manière spéciale sur la question de savoir ce qu'un chrétien doit penser de la philosophie : je veux dire Saint Théophile, et Hermias. Pour le premier, la philosophie vaut ce que valent les philosophes, et presque tous préconisent quelque crime affreux : Platon, la communauté des femmes ; Épicure, l'inceste ; les stoïques, la pédérastie [1]; Zénon, Diogène et Cléanthe ne veulent-ils pas qu'on mange la chair humaine [2] ? Toutes les légendes malveillantes et tous les préceptes falsifiés, probablement par les rivaux des diverses écoles, se retrouvant sous la plume de Théophile comme articles de foi et prennent la forme d'affirmations péremptoires qu'il est inutile de démontrer. Hermias a écrit, tout exprès pour persifler les « philosophes du dehors », un petit traité qui nous est parvenu [3]. Il est intéressant parce qu'il est très nettement œuvre de vulgarisation; c'est comme une espèce de sermon [4]. L'argumentation de l'auteur, d'ailleurs très médiocre et très plate, se résume à cette idée : les philosophes se contredisent tous; ils n'arrivent pas à se mettre d'accord ni sur la nature de l'âme [5], ni sur ce qui peut faire son bonheur [6], ni sur son immortalité, ni sur le monde extérieur [7]. D'un mot, Hermias, sur un ton semi-plaisant, examine et détruit le principe fondamental de chaque système. Un détail de son opuscule est curieux, parce qu'il montre à quel point les chrétiens s'aveuglaient sur leurs propres procédés de raisonnement : Hermias raille beaucoup les Pythagoriciens qui enseignent leur doctrine secrète en l'appuyant de cette unique preuve : *C'est lui qui le dit* (ΑΥΤΟΣ ΕΦΗ). Cette critique de l'argument d'autorité est, au premier abord, étrange sous la plume d'un chrétien [8], mais elle s'explique, parce

1. *Ad Autol.*, III, 6.
2. *Ad. Autol.*, III, 5 : διδάσκουσαι ἀνθρωποβορίας.
3. C'est le Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων.
4. Je n'ignore pas que la date de cet opuscule est très discutée et que certains penchent à l'avancer jusqu'au VIe siècle (Harnack., *G. A. G. L.*, I, p. 782), alors que d'autres la reculent jusqu'à la fin du IIe, ou au commencement du IIIe siècle. (On trouvera une bibliographie suffisante de la question, dans Batiffol, *L. G.*, p. 94 et s.). J'estime qu'il n'y a pas à tenir grand compte ici de ce débat, parce que l'ouvrage d'Hermias ne *date* pas ; il n'est que le résumé d'une opinion constante parmi les chrétiens, à partir du moment où ils ont connu les philosophes du dehors ; c'est en raison de ce caractère de résumé chronologiquement vague que nous jugeons utile de nous y arrêter un instant ici.
5. *Dias.*, 1.
6. *Dias.*, 2.
7. *Dias.*, 3 et 4.
8. *Dias.*, 8.

qu'il ne pouvait entrer un instant dans la pensée d'Hermias qu'on pût comparer, à un degré quelconque, Celui dont ils devaient aveuglément suivre les préceptes et le chef d'une secte païenne.

Bien que les documents dont nous disposons soient peu nombreux, nous pouvons hardiment affirmer, qu'avant Tertullien, la majorité des chrétiens, même instruits, était hostile à l'étude de la philosophie, et je ne vois que Saint Justin qui, jugeant les autres d'après lui-même, soit enclin à la recommander pour faciliter l'accès de la vérité divine, et la croie agréable aux yeux de Dieu, à cause du bon usage qu'on en peut faire. Il attribue les divergences des sectes, lui aussi, au principe d'autorité dogmatique qui les domine toutes ; les élèves se contentent de la doctrine qui leur est transmise par le maître, sans chercher par eux-mêmes la vérité, qu'ils ne manqueraient pas de trouver s'ils le voulaient, car elle est une [1].

De la science, les chrétiens ne peuvent penser que ce qu'ils pensent de la philosophie, puisqu'elles ne vont point alors l'une sans l'autre, et sont les deux termes nécessaires de la recherche du vrai. Les textes, qui nous montrent l'opinion chrétienne sur la science proprement dite, sont nombreux, parce que la science se présentait comme le moyen humain d'atteindre la vérité et Dieu lui-même, qu'elle affectait de se passer de Dieu et qu'il y avait, dans le principe même d'une telle prétention, un sacrilège intolérable aux chrétiens. L'Apôtre professait, à l'égard de la science, la même défiance qu'à l'endroit de la philosophie; il engageait le fidèle à fuir toute discussion scientifique [2]. La foi elle-même était, dans son principe, anti-scientifique, car elle reposait sur la révélation affirmée par le miracle; mais, s'il n'est pas de science sans lois naturelles, il n'est point davantage de lois naturelles qui puissent s'accorder avec le miracle. Or, aux yeux du chrétien, les prières du juste peuvent suffire pour arrêter le fonctionnement des lois naturelles [3] et il n'est pas d'expérience qui puisse prévaloir contre la révélation [4]. Toutefois, dans le christianisme primitif, nous retrouvons, sur la science, les deux opinions divergentes que nous signalions tout à l'heure à propos de la philosophie.

1. *Dial. c. Tryph.*, 2.
2. *I Tim.*, VI, 20, 22; *Coloss.*, II, 8.
3. *Jacques*, V, 16 et s.
4. C'est une idée qui s'affirmera surtout plus tard, quand l'Église essaiera de réduire les conflits entre la foi et la science (Clém. Alex., *Strom.*, II, 1, 3 ; August., *De doctr. christ.*, II, 42, 63); mais qui se trouve déjà chez Justin, *Coh. ad Graec.*, 8; chez Tatien, *Adv. Graec.*, 20 et 27, parce qu'elle est selon l'esprit du christianisme; plus même, elle est la clé de voûte de la religion chrétienne.

L'accord ne s'y fait tout de suite que sur une question préalable, la subordination de la science à la révélation [1]. Il est admis que quiconque prétend se passer de l'une et se contenter de l'autre, erre misérablement [2]; les chrétiens, instruits par l'Esprit Saint, savent seuls la vérité sur le monde [3]. Mais, sur la question de savoir si la science peut exister en même temps que la révélation, les opinions se partagent. Les uns, comme Tatien, estiment que toute recherche, toute discussion scientifiques ne sont qu'affaires et querelles de mots, et que les prétendus savants ressemblent à Thersite, le plus bavard de tous les hommes. Il n'a aucune peine à rapprocher quelques notions vraiment scientifiques de niaiseries évidentes, et il prétend détruire les unes par les autres; il met, par exemple, sur le même plan la doctrine de l'incandescence du soleil, et l'histoire, rapportée par Hérodote, d'un lion tombé d'une autre terre et tué par Hercule; il couvre du même mépris les arguments subtils des philosophes, la cosmographie et l'astronomie. Il va plus loin, il penche à croire que la plus positive des sciences, la médecine, n'est qu'une invention des démons. La vraie guérison ne peut être obtenue que par celui qui se réfugie dans la vertu de Dieu, laquelle est bien plus puissante que les drogues matérielles, car mieux vaut placer sa confiance dans le Créateur que croire à l'efficacité de la matière. Par indulgence extrême, Tatien accorde qu'on use de ces remèdes humains (κατὰ συγγνώμην ἐπιτρέπω σοι), mais à la condition de rapporter à Dieu la guérison, si l'on guérit [4]. Saint Jacques n'avait-il pas dit que le chrétien malade n'a qu'à faire venir des anciens de la communauté, s'oindre d'huile et prier avec eux? Dieu doit le guérir [5]. D'ailleurs, Tatien reproche, le plus sérieusement du monde, aux savants de son temps d'être dogmatiques [6], tout en décrivant lui-même, sans hésiter, le monde divin où son âme aspire et qui lui a été, dit-il, révélé par les prophètes [7]. C'est, au fond, à cette thèse que se range S. Justin, car, selon lui, les hommes ne peuvent même pas saisir ce qui se passe sur la terre, et les savants, non seulement se contredisent entre eux, mais

1. Luc., X, 21 : « Je te rends grâce, ô mon Père, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux savants et de ce que tu les as révélées aux enfants » (Reuss, p. 441); Math., XI, 25 et s.

2. *Ep. à Diogn.*, 12; Justin, *Coh. ad Graecos*, 8; Theoph., *Ad Autol.*, II, 30, où est affirmée la supériorité historique de la Bible sur les poèmes homériques; Tatien, *Adv. Graec.*, 20; Irénée, *Adv. omn. haer.*, II. 28, 2 et les reproches de Celse, dans Orig., *C. Celse*, III, 72, 77.

3. Théoph., *Ad Autol.*, II, 30 et 33.

4. *Adv. Graec.*, 18-22.

5. Jacques, V, 14 et s.

6. *Adv. Graec.*, 27.

7. *Adv. Graec.*, 20.

encore se contredisent eux-mêmes. Il ne se trouve en eux qu'une chose louable : l'effort qu'ils font tous pour se convaincre réciproquement d'ignorer la vérité [1]. S. Irénée insiste surtout sur la médiocrité de cette science humaine, qui rencontre à chaque instant des problèmes insolubles; par exemple celui de la crue du Nil, ou encore celui de la retraite d'hiver des oiseaux qui arrivent au printemps; celui de la marée et celui de ce qui est au-delà de l'Océan; celui des phénomènes météréologiques, etc. Sur tout cela les hommes causent beaucoup, mais ils ne savent rien; Dieu seul sait [2]. Toutefois, ni S. Irénée, ni S. Justin ne condamnent explicitement les recherches scientifiques, distractions inutiles au salut et stériles pour qui a la vérité supérieure; ils se contentent de ne pas les encourager, à moins qu'on n'étende à la science l'approbation que S. Justin donne à l'étude de la philosophie et qui suppose, en effet, au moins l'acceptation des études encyclopédiques préalables. Cette hypothèse mise à part, je ne vois guère, aux premiers siècles, qu'un texte nettement opposé à Tatien, et il est dans l'*Épître à Diognète*. Il établit que, dans le paradis terrestre, l'arbre de la science et l'arbre de la vie étaient plantés l'un à côté de l'autre et que, s'il n'est pas de vraie science pour qui n'a pas la vraie vie, il n'y a tout de même pas incompatibilité entre la science et la vie; qu'au contraire la science peut servir à chercher la vie et qu'en ce sens, elle est féconde [3]. Sans doute, le mot *science* est ici bien vague et il est assez difficile de savoir de quelle science il s'agit; mais il est possible et logique que ce rapprochement entre l'arbre de science et l'arbre de vie, donne à entendre qu'il s'agit de la philosophie et des sciences qui y préparent, ou simplement des réflexions sur la nature, qui, au jugement d'un chrétien, mènent nécessairement à Dieu. En tous cas, la foi aveugle des fidèles en la révélation doit leur faire considérer la science comme une superfluité, et les défiances de l'Apôtre ajoutent à cette conviction préalable l'impression d'un danger, car il est écrit que « la science enfle ». Certains admettent, et c'est probablement le sens dernier de l'*Épître à Diognète*, que la science soit cultivée par les païens, parce qu'elle peut les conduire à la vérité; mais le fidèle sait tout ce qu'il est utile de savoir; le reste est superflu [4]. Cette opinion moyenne se voit très

1. *Coh. ad Graec.*, 7.
2. *Adv. omn. haer.*, II, 28, 2.
3. *Ép. à Diogn.*, 12. Une idée analogue se retrouve chez Théoph., *Ad Autol.*, II, 25, mais elle est loin d'être aussi nettement exprimée.
4. Il faut bien dire que les premiers Pères prêchent d'exemple et ne savent pas grand'chose, si on en juge par les énormes bourdes qui foisonnent dans leurs écrits. Voyez, par exemple, la légende du phénix, très sérieusement expo-

bien à travers les reproches de Celse, quand il insiste sur le mépris de la science qu'affichent les chrétiens, et les compare à des myopes qui voudraient prouver que les clairvoyants n'y voient goutte [1].

Résumons-nous. Il existe dans l'Empire, au moment où écrit Tertullien, une philosophie essentiellement métaphysique et morale, appuyée sur une science superstitieuse et sans méthode; l'une et l'autre confinent. Les chrétiens, aidés d'ailleurs de quelques païens, les attaquent et les raillent; ils accentuent l'écart qu'il y a parfois entre les principes des philosophes et leur vie véritable, entre les prétentions des savants et leur ignorance réelle. En face, ils posent leur religion qui se présente, elle aussi, comme une métaphysique et comme une morale, et ils déclarent qu'ayant en eux toute la vérité nécessaire, ils peuvent négliger tout ce qu'ils ignorent. La science du siècle n'est rien; à peine peut-elle devenir un utile sujet d'étude pour l'incrédule, parce qu'il y trouve l'occasion de s'avancer un peu dans les voies de la connaissance divine. C'est de ce point de vue qu'est parti Tertullien, païen renégat et chrétien intransigeant.

III. — Il ne fait réellement pas de distinction entre les savants et les philosophes; les uns et les autres lui paraissent tendre au même but, qui est de se passer du christianisme; ils sont des rivaux prétentieux de Dieu, et tentent de pénétrer la nature divine par leurs moyens humains [2]. Si de tels hommes entrent dans l'Église, c'est pour y semer l'hérésie, car les philosophes sont « les patriarches » des hérétiques. Savants, philosophes, hérétiques, c'est toujours la même race odieuse [3], et Tertullien confond dans le même mépris tous ceux qu'entraîne le désir de connaître, ceux qui se perdent follement en croyant suivre le précepte : « Cherchez et vous trouverez ». Il les énumère pêle-mêle, car, à ses yeux, ils se valent, et vivent ensemble : charlatans, astrologues, philosophes ou

sée par Clém. Rom., *I Cor.*, 25, conformément à Pline, *H. N.*, XIII, 4; Théoph., *Ad Autol.*, *pass.*; I, 6, explication de l'orage; II, 15, symbolisme de toute la création; II, 17, influence de l'homme et de ses péchés sur le naturel des animaux; II, 29, horreur de la terre pour le sang; II, 24; géographie du paradis terrestre; Tatien, *Adv. Graec.*, 9, origine diabolique des signes du Zodiaque.

1. *C. Celse*, III, 72-77.

2. *De praescr. haeret.*, 7 : Ea est enim materia sapientiae saecularis temeraria interpres divinae naturae et dispositionis... Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur; idem retractatus implicantur. Rapprochez *De anima*, *in fine*.

3. *De praescr. haeret.*, 5; *Adv. Marc*, I, 13; V, 19; *Adv. Hermog.*, 8.

hérétiques [1]. Dès qu'un homme abandonne la discipline qui lui impose la véritable doctrine, il rejette la crainte de Dieu et il est désormais libre d'aller jusqu'où bon lui semble dans l'erreur [2]. Le chrétien n'a que faire de curiosité; Jésus lui a donné l'Évangile qui abolit toute recherche; il croit et il ne doit rien désirer que croire [3].

Il faut avouer, d'ailleurs, que s'il avait quelque connaissance de la philosophie, et même quelque intelligence de Platon, Tertullien n'était pas suspect d'avoir trop pratiqué la science profane; au moins, ce qu'il en paraît dans ses écrits nous donne une bien fâcheuse idée de l'enseignement de ses maîtres. Il ne lui déplaît point d'aller chercher des comparaisons dans l'histoire naturelle ou dans la médecine [4]; mais certaines de ses théories sur les volcans, soupiraux de l'enfer [5]; sur le rapport nécessaire qu'il y a entre le développement de la cervelle et celui de la chevelure [6]; sur l'hyène, qui a le privilège de changer de sexe tous les ans; ou encore sur les dons divers du caméléon [7], précisent la valeur de son esprit scientifique et la portée de ses connaissances. Il est probable qu'il a cultivé Hermès Trismégiste « maître de tous ceux qui s'occupent de la nature [8] », mais il est certain que cette fréquentation ne lui a donné ni la science ni le moyen de l'acquérir. Il inclinerait d'ailleurs à voir ses fondateurs et ses inspirateurs les plus actifs dans les anges déchus [9]. Toutefois, entre les savants et les philosophes, il maintient volontiers une nuance; il déteste beaucoup plus les philosophes que les savants, parce qu'ils sont encore plus parfaits qu'eux dans la révolte, et qu'ils osent soutenir que le christianisme est, tout au plus, une secte philosophique comme une autre [10]. On

1. *De praescr. haeret.*, 43 : Curiositati dediti circulatores... astrologi. *De praescr. haeret.*, 7 : Ipsae denique haereses a philosophia subornantur.

2. *De praescr. haeret.*, 43 : Doctrinae index disciplina est. Negant Deum timendum. Itaque libera sunt illis omnia et soluta.

3. *De praescr. haeret.*, 17 : Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse, quod ultra credere debeamus.

4. Voy. par exemple, *De anima, pass.*, not. 20, sur les rapports du physique et du moral.

5. *De pudic., in fine*; cette idée se retrouve dans *Passio SS. Pionii, etc.*, IV (Ruinart).

6. *De anima*, 51.

7. *De pallio*, 3.

8. *Adv. Valentin.*, 15 : Magister omnium physicorum : *De Corona*, 8; *De testim. animae*, 5; *De pallio*, 3.

9. *De cultu fem.*, I, 2 : Nam cum et materias quasdam bene occultas, et artes plerasque non bene revelatas, saeculo multo magis imperito prodidissent (siquidem et metallorum opera nudaverant, et herbarum ingenia traduxerant, et incantationum vires provulgaverant, et omnem curiositatem, usque ad stellarum interpretationem, designaverant)...

10. *Apol.*, 46.

sent à cette haine que la dialectique de certains philosophes mettait parfois les chrétiens dans l'embarras. Divers écrits d'Origène ou de S. Augustin prouvent qu'elle les y mettra longtemps encore.

C'est pourquoi Tertullien repousse toute parenté avec les philosophes, hommes de petit savoir et de plus petite moralité ; et, par un procédé familier aux polémistes peu scrupuleux, il s'attaque moins à l'ensemble de leur doctrine, qu'à tel point qu'il en détache et qu'il fausse en l'isolant. Plus volontiers encore, il s'en prend à leur vie privée ; il triomphe sur des affirmations avancées sans aucune preuve et qu'il donne comme des faits absolument acquis, sur des arguments *ad hominem* parfois saugrenus et qu'il juge pourtant décisifs ; ce n'est plus une critique c'est une exécution. Par exemple, un Thalès ne sait pas dire à Crésus ce que c'est que la divinité ; un Platon ne la connaît pas ; un Socrate corrompt la jeunesse et prête sa femme à ses amis [1] ; un Diogène est l'amant de Phryné ; un Démocrite convoite toutes les femmes et se crève les yeux pour fuir le désir [2]. De tels hommes peuvent parler en sages, mais leurs actions ne se conforment point à leurs paroles, tandis que le chrétien commence par bien agir. Il ne peut y avoir rien de commun entre ces remueurs de mots, qui ne peuvent même se mettre d'accord pour les remuer ensemble, et ceux qui ne s'attachent qu'aux faits [3], ceux qui, du premier coup, s'élèvent au-dessus de Platon, puisqu'ils connaissent Dieu [4].

Les philosophes, avec toute leur sagesse, ne sont que des animaux prétentieux et vides [5], car cette sagesse inspirée du diable n'est que sottise [6]. Et quel triste misérable que cet Aristote qui a inventé la dialectique, arme à double tranchant, vrai serpent dont les replis enveloppent et étouffent [7] ! Aussi ce ne sont point des sophistes, mais d'humbles pêcheurs, des âmes droites et simples qui ont été choisis par le Christ pour prêcher son Évangile [8]. Par

1. *Apol.*, 39 : il partage cet esprit complaisant avec Caton et Tertullien en oublie qu'il a nié l'existence des Dieux : *Apol.*, 46 ; *Ad nat.*, I, 4 ; II, 2.
2. *Apol.*, 46.
3. *Apol.*, 47 : verborum... factorum operator.
4. *Apol.*, 46.
5. *De patien.*, 1 ; *De anima*, 1 : philosophus gloriae animal.
6. *De praescr. haeret.*, 7 : Hae sunt doctrinae hominum et daemoniorum prurientibus auribus natae de ingenio sapientiae saecularis, quam dominus stultitiam vocans, stulta mundi in confusionem etiam philosophiae ipsius elegit. Ea est enim materia sapientiae saecularis temeraria interpres divinae naturae et dispositionis.
7. *De praescr. haeret.*, 7 : Miserum Aristotelem ! Qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in coniecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsi, omnia retractantem ne quid omnino tractaverit.
8. *De anima*, 3.

hasard, il se trouve bien quelques bonnes choses dans les écrits des philosophes, mais il ne faut pas s'en étonner, car elles ont été simplement pillées dans les Livres Saints [1] et tout le reste doit être évité, ainsi que le recommande l'Apôtre, comme un danger capital [2].

D'ailleurs, pourquoi chercher à savoir encore? A peine Tertullien admet-il qu'on étudie la médecine, parce que certains chrétiens s'y sont adonnés et y ont réussi [3]; sans doute aussi parce qu'elle ne s'occupe que du corps. Cependant elle a le tort, parfois, de trop voisiner avec la philosophie, qui est, dit-on, sa sœur, et de s'abandonner, comme elle, à des spéculations vides. Telles sont ses recherches sur l'âme, qu'elle prétend connaître mieux que la philosophie, parce qu'elle connaît mieux son enveloppe, ou encore ses théories sur la vie et sur la mort [4]. Au reste, une foule de maladies lui échappent; ce sont celles que nous appelons, nous, nerveuses, et qui sont, dit Tertullien, causées par les démons; le moindre chrétien suffit à les guérir, et point n'est besoin qu'il soit médecin; il se contente de chasser par la puissance de Jésus Christ, le démon malfaisant qui hante le malade, et le mal disparaît [5]. Tout ce qui n'est que vaine recherche est inutile et pâture de charlatans. Il est écrit : « *Cherchez et vous trouverez* »; mais il faut entendre, « cherchez pour trouver le Christ ». Le précepte était bon pour les hommes qui, de son temps, ignoraient sa venue, mais il n'y a plus à chercher aujourd'hui; la vérité est trouvée [6]; elle est dans l'Évangile; la foi, et la foi toute seule, est la règle de toute connaissance [7]. Tertullien aboutit à une double formule, qui est, en fait, la condamnation de principe de toute science : « Ne rien savoir contre la règle, c'est-à-dire, contre l'Écriture, c'est tout savoir [8] »; et : « L'Écriture nie tout ce qu'elle n'affirme pas [9]. »

En ne se départissant point, sur la question de la philosophie et de la science, de son ordinaire intransigeance, Tertullien demeure d'accord avec lui-même et très logique, puisqu'il est naturellement

1. *Apol.*, 47.
2. *De praescr. haeret.*, 7, appuyé sur *Coloss.*, II, 8.
3. *Ad Scap.*, 4.
4. *De anima*, 2.
5. *Apol.*, 23; *Ad Scap.*, 2.
6. *De praescr. haer.*, 8; 11 : Nemo quaerit nisi qui aut non habuit aut perdidit... Panem vicinus non habebat et ideo pulsabat, ubi tamen apertum est ei et accepit, pulsare cessavit... ; adeo finis ut et quaerendi et pulsandi et petendi.
7. *De praescr. haer.*, 8; 9; 11; 14, 43. C'est en effet la foi et non exercitatio scripturarum (*De praescr. haer.*, 14); car il est inutile de raisonner; le témoignage de l'âme suffit (*De testim. animae*, 1).
8. *De praescr. haer.*, 14 : Adversus regulam nihil scire omnia scire est.
9. *De monog.*, 4 : Negat scriptura quod non notat.

incliné vers les solutions extrêmes, et que sa foi constante dans l'imminence de la fin du monde le pousse à proscrire de la vie humaine tout ce qui n'est pas nécessaire au salut. Ce rigorisme, à peu près conforme à la première tradition chrétienne, devait d'ailleurs fléchir après lui, au fur et à mesure que l'espérance de la fin du monde recula et que les nécessités terrestres de la vie se firent plus instamment sentir. Il faut dire aussi qu'il y eut, à ce point de vue, plus qu'une influence du temps, il y eut aussi une influence du milieu. C'est ainsi que le milieu alexandrin, très profondément pénétré de culture philosophique et scientifique, donna aux docteurs chrétiens qui se formèrent en lui un penchant, que n'eurent généralement pas les autres, pour la philosophie et la science. Clément d'Alexandrie, d'abord, Origène ensuite, tout en maintenant les idées chrétiennes, nécessairement immuables, sur la relativité de la connaissance humaine, sur son humilité par rapport à la divine, sur ses emprunts à l'Écriture et sur ses plagiats, sont pourtant, l'un et l'autre, partisans de l'étude de la philosophie et de la science. Tous deux ont prêché d'exemple et leurs écrits témoignent, au moins, de connaissances philosophiques étendues. Origène, au dire d'Eusèbe [1], avait même atteint en ces matières une telle réputation et une telle compétence, que les philosophes païens d'Alexandrie étaient heureux d'avoir son opinion sur leurs ouvrages, et qu'ils les lui soumettaient volontiers. Dès l'époque d'Origène, les idées qui étaient les siennes faisaient des progrès dans l'Église ; elles devaient finalement y triompher et aboutir à de curieuses tentatives de conciliation entre la philosophie, la science et la foi ; Tertullien les aurait sans doute trouvées sacrilèges, à moins que les subtilités dont elles s'étayent, n'aient séduit son esprit de rhéteur.

IV. — Sur la philosophie, Tertullien exprime l'opinion la plus rigoureuse qu'on rencontre chez les chrétiens, ou peu s'en faut. En moyenne, ils s'arrêtèrent à une doctrine plus modérée et ils firent des concessions aux hommes qui, tout en étant attachés à la foi, conservaient quelque tendresse aux belles spéculations de l'école. La question semble pourtant les avoir fort divisés, si nous nous en rapportons à Clément d'Alexandrie [2]. Selon les uns, la sagesse grecque possède bien quelques vérités, mais elle est loin de posséder la vérité ; pour d'autres, elle est tout simplement une invention du démon (ἐκ τοῦ διαβόλου τὴν κίνησιν ἴσχει), et, par expresse concession, certains déclarent qu'elle est, au moins, œuvre de puissan-

1. *H. E.*, VI, 1, 19.
2. *Strom.*, I, 16, 80.

ces inférieures (δυνάμεις τινὰς ὑποδεδηκυίας). Clément, qui s'est donné beaucoup de mal pour la défendre, estime qu'il faut seulement dire d'elle qu'elle n'est pas le plein de la vérité (τὸ μέγεθος τῆς ἀληθείας) et si, par elle-même, elle est sans force pour mener à l'accomplissement des préceptes divins, elle ouvre les voies qui conduisent à la doctrine véritablement royale (τὴν ὁδὸν τῇ βασιλικωτάτῃ διδασκαλίᾳ). Jusqu'à un certain point, elle corrige et forme les mœurs et elle met l'homme en état de recevoir l'enseignement de la vérité, puisqu'elle lui apprend à croire à la Providence (τὴν Πρόνοιαν δοξάζοντα). C'est, en définitive, à ces idées que semble s'être arrêtée la majorité des docteurs chrétiens; seulement chacun d'eux, selon son caractère, a insisté sur telle ou telle d'entre elles. Clément les précise d'ailleurs. Il s'efforce d'établir que, toute connaissance venant de Dieu [1], il est impossible que la philosophie vienne du diable [2]; qu'au contraire, elle vient, elle aussi, de Dieu [3] et qu'elle n'est pas, comme certains le prétendent, « la courtisane dont les lèvres distillent le miel [4] ». Il ne s'agit en aucune façon de la comparer à la vérité chrétienne, qui demeure absolue, mais seulement de reprendre en elle les parcelles de vérité divine qu'elle enferme [5]. Sans doute, cette philosophie a tort de faire la fière et de dédaigner les *barbares* [6], auxquels elle doit tout, ayant plus ou moins pillé les Livres

1. *Strom.*. I, 4, 25.
2. *Strom.*, I, 9, 44; la raison c'est que Satan a été trompé par la philosophie et la dialectique quand il a tenté le Seigneur, ce qui n'aurait pu arriver s'il les avait inventées. Voy. *ap. Strom.*, I, 17, 87, le commentaire du mot de Jean, X, 8 : « Tous ceux qui sont venus après moi sont des voleurs. »
3. *Strom.*, I, 7, 37.
4. *Strom.*, I, 5, 29.
5. *Strom.*, I, 13, 57; I, 14, 59.
6. C'est là une idée à laquelle Clément tient beaucoup; il s'efforce de prouver (*Strom.*, I, 15, 66 et s.) que la plupart des premiers philosophes ne sont pas grecs : Pythagore, Antisthène, Orphée, Homère, Thalès, entre autres, et qu'ils ont subi des influences barbares : ce qu'il y a de plus beau dans la doctrine de Platon, lui vient de l'Égypte et de l'Orient. La philosophie a donc commencé chez les barbares et n'a pénétré chez les Grecs que plus tard : Ὑστέρον δὲ καὶ εἰς Ἕλληνας κατῆλθεν (I, 15, 71). Les arguments avancés pour appuyer tout cela ne sont naturellement pas autre chose que des affirmations; plusieurs sont curieuses. (Voy. par exemple, ce qui est dit au § 72 sur les Hyperboréens, habitant au delà des monts Riphées et qui pratiquent la justice, en même temps que le végétarisme.) — Ailleurs encore, *Disc. aux Gent.*, V, 65, Clément revient sur cette idée que ce sont les barbares qui ont fourni aux Grecs les éléments de leur philosophie. Il ne faudrait pas se prendre aux mots et voir en tout cela une préoccupation de la recherche des origines et de l'évolution des idées philosophiques; ce n'est point ce qui est en question; l'auteur s'arrête uniquement à des légendes et à des ressemblances extérieures : par exemple, il sait que les anciens Ioniens ont recherché le principe des choses, que les uns l'ont vu dans le feu, d'autres dans l'eau, etc.; il sait aussi que chez les Perses, on rencontre le culte des éléments naturels, notamment celui du feu; il en conclut que les philosophes Ioniens ont été les disciples des Perses. C'est toujours

Saints [1], mais, insuffisante en elle-même [2], elle conserve, pour les païens, sa valeur d'initiation [3]. Il ne faut point s'en tenir à elle [4]; mais elle est comme un olivier sauvage qui, bien greffé, devient un arbre excellent [5]; elle est aussi comme une noix dont toutes les parties ne sont pas bonnes à manger [6]. Elle peut aider à comprendre l'Écriture [7]. Au reste, n'est-il pas utile de pouvoir réfuter cette philosophie des Grecs et, pour ce faire, ne convient-il pas de la connaître [8]? En conclusion, le chrétien peut l'étudier comme introduction (προπαιδεία) à la méditation de la vérité [9]; il peut aussi s'y adonner par manière de délassement, à la condition de ne pas s'y arrêter [10]. Clément n'entend pas parler, d'ailleurs, de la philosophie d'une secte, mais de la philosophie en soi, c'est-à-dire de la part de vérité qui est répandue dans toutes les sectes [11]. Il est vrai, ainsi que le remarque Origène, que, pour séparer de la sorte le bon grain du mauvais, il faudrait étudier toutes les doctrines [12]; lui-même avait prêché d'exemple [13] et Clément aussi avant lui [14]. Le chrétien, dit Saint Augustin, peut prendre son bien où il le trouve, à la condition de le rapporter toujours à Dieu, son créateur [15].

Sous tous ces raisonnements, il y a simplement une habitude tenace d'éducation courante [16] et un goût particulièrement fort à

ainsi qu'il procède ; son étude n'est donc qu'un travail de patience sans valeur critique.

1. Par philosophie barbare, Clément entend tout ce qui n'est pas grec et notamment les Livres Saints; voy. *Strom.*, II, 1, 1, où il essaie de préciser ce que les Grecs ont emprunté à cette philosophie.

2. *Disc. aux Gent.*, VII, 74.

3. *Strom.*, I, 5, 28.

4. *Strom.*, VI, 18, 162.

5. *Strom.*, VI, 15, 117-118.

6. *Strom.*, I, 1, 7.

7. Il faut, en effet, cultiver la foi comme on taille une vigne pour la rendre meilleure. La connaissance de la philosophie est indispensable pour la pleine intelligence des endroits obscurs de l'Écriture. Le Seigneur n'a pas dédaigné de se servir de la dialectique pour confondre Satan et si les Apôtres ont pu se passer d'elle, c'est qu'ils avaient l'inspiration de l'Esprit Saint; et ce n'est pas le cas ordinaire : *Strom.*, I, 9, 43 et suiv.

8. *Strom.*, I, 2, 19-20; I, 6, 35; I, 11, 53. Les philosophes sont des enfants dont le christianisme fait des hommes; mais, l'Apôtre a dit : « Éprouvez tout et arrêtez-vous à ce qui est bon. » — La philosophie est la haie qui entoure la vigne : *Strom.*, I, 20, 100.

9. *Strom.*, I, 20, 97, développe cette idée.

10. *Strom.*, VI, 18, 162.

11. *Strom.*, I, 7, 37 : ... τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί.

12. *C. Celse*, III, 13.

13. Eus., *H. E.*, VI, 2, 14, et surtout une lettre d'Origène, ap. *H. E.*, VI, 19, 11.

14. On lui reprochait cette culture parmi les fidèles : *Strom.*, I, 1, 19.

15. August., *De doctrina christ.*, II, 18, 28; II, 40, 60.

16. Origène, par exemple, discutant de très bonne foi sur les mots *science*,

Alexandrie pour la spéculation philosophique ; c'est pourquoi les idées de Clément et d'Origène ne sont pas celles de toute l'Église [1]. Lactance, par exemple, — son sujet l'y porte — considère la philosophie sans aucune sympathie et il insiste plus sur sa prétention et ses erreurs que sur le bien qu'elle peut procurer aux hommes [2]; ceux qui l'ont faite ont pu être instruits, mais ils se sont trompés, parce qu'ils ne se sont fondés que sur la faible raison [3] et qu'il leur a manqué la seule sagesse utile, celle qui mène à la vie, celle qui donne la connaissance de Dieu [4]. Leurs spéculations sont, si l'on veut, la recherche de la sagesse [5], elles ne sont pas la sagesse et n'ont d'autre utilité que d'alimenter la littérature [6]. En réalité, le christianisme n'a pas besoin de philosophie; la foi se suffit à elle-même [7] et la philosophie sans la foi n'est rien, car elle ne touche pas à la fin de tout [8], elle tombe au rang d'exercice d'esprit, utile à l'entraînement des facultés de raisonnement, inutile au salut [9]. Voyez, pour compléter cette impression, comment les docteurs chrétiens traitent les philosophes du dehors [10]; chacun a ses préférences, au moins dans l'antipathie. Clément d'Alexan-

philosophie, etc., ne les prend pas dans le même sens que Celse, de sorte que toute la discussion roule sur des équivoques : *C. Celse*, III, 46 et 47.

1. Clém. Alex., *Strom*, I, 1, 18, expose la thèse de ceux qui sont partisans d'une instruction purement chrétienne.

2. *Inst. div.*, III, 3 et 4; VI, 18, 1.

3. *Inst. div.*, III, 1, 6 et s.; 14 : loqui enim bene potuerunt ut homines eruditi, vere autem loqui nullo modo, quia veritatem non dedicerant ab eo qui eius potens esset. Dès le premier chap. de *Inst. div.*, Lactance établit que les philosophes n'ont pu aboutir qu'à la confusion.

4. *Inst. div.*, III, en entier, intitulé *De falsa sapientia*; voy. particulièrement 1 ; 2 ; 4 ; 7 ; 8. Les philosophes se sont égarés sur des chemins différents et se détruisent tous les uns par les autres; III, 28, 19.

5. *Inst. div.*, III, 2.

6. *Inst. div.*, III, 1, 14. Ambros, *de Abraham*, II, 10, 76, reviendra également sur le caractère littéraire de la philosophie païenne, dont l'idéal est toujours vir bonus dicendi peritus : *In Psalm.*, *XXXVI enarr.*, 28 : in sermone divites : fidei inopes, veritatis exsortes et sunt plerique simplices domini sacerdotes in sermone pauperes abstinentia et virtute sublimes. Idées analogues dans *De Caïn et Abel*, I, 19, 36.

7. Clém. Alex., *Strom.*, I, 20, 99 : Lact., *Inst. div.*, III, 16, 1 ; August., *de Civ. Dei*, VIII ; 10.

8. Clém. Alex., *Disc. aux gent.*, VII, 74 : Οὐκ ἐφικόμενοι τοῦ τέλους.

9. Orig., *C. Celse*, VI, 13 : Καὶ γυμνάσιον μέν φαμεν εἶναι τῆς ψυχῆς τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν, τέλος δὲ τὴν θείαν.

10. C'est là une question très amusante que je ne saurais élucider dans une note : on en prendra une impression en parcourant les textes que Le Blant a réuni sur Socrate (*Actes des mart.*, sec. II, § 109, p. 257 s. et n.). Les chrétiens le considèrent tantôt avec sympathie, en tant que contempteur des dieux, tantôt avec mépris, en tant que corrupteur de la jeunesse ; ils lui reprochent de s'être arrêté en route dans son ascension vers le vrai Dieu. Min. Félix, *Octav.*, 38, va jusqu'à le traiter de bouffon : *Scurra Atticus*. Voy. d'ailleurs les notes suivantes.

drie écrase avec une complaisance particulière les Épicuriens [1]; S. Augustin les Académiciens, en exaltant les Platoniciens [2]; Lactance met Cicéron au premier rang [3]. En dehors et au-dessus de ces opinions personnelles, il reste entendu que tous les philosophes sont méprisables, parce qu'ils se sont souillés par l'idolâtrie; Origène le dit franchement à propos de Platon [4], Lactance à propos de Socrate, S. Augustin à propos des deux [5]; ceux-là seuls sont tolérables qui ont cru à la Providence [6].

La philosophie n'est donc pas considérée par les chrétiens comme la plus haute manifestation de la pensée libre ; elle ne doit pas conduire l'homme à jeter sur le monde et sur lui-même un coup d'œil ample et serein ; elle n'est louable que si elle le mène au catéchisme et elle n'est utile ensuite qu'à donner à des arguments de foi une apparence de démonstration rationnelle. Si elle entreprend de sortir de ce rôle, elle devient erreur détestable [7] et elle est figurée par cet Étienne, évêque de Laodicée, dont nous parle Eusèbe [8] et qui, après avoir été un philosophe distingué selon le siècle, ne sut pas résister à la persécution : elle se brise entre les mains de celui qui se repose sur elle. Eusèbe nous représente, presque avec orgueil, Origène voisinant avec les philosophes païens d'Alexandrie [9]; j'imagine que l'Église ne dut point encourager de tels rapports et qu'elle redouta l'influence de la philosophie sur les fidèles, plus encore qu'elle n'en attendit des conversions nouvelles [10]. Le christianisme s'opposait foncièrement à la

1. *Strom.*, I, 11, 50. Chaque secte reçoit les verges pour ses erreurs.

2. *De Civ. Dei*, VIII, 10 et s.; *Confess.*, VIII, 2, 3, établissent que c'est Platon qui a le plus approché de la vérité; les Académiciens sont sévèrement critiqués. C'est d'ailleurs une vengeance personnelle, car, dans *Retract.*, I, 1, 1 Augustin nous dit qu'il a, pour son début, écrit contre eux un ouvrage en trois livres, parce qu'il a été ébranlé par leurs arguments : quia et me movebant.

3. *Inst. div.*, III, 15, 1..... quis enim veram viam teneret errante Cicerone? Mais il a erré gravement, puisque, ne croyant pas à la religion romaine, il n'a rien fait pour en détourner le peuple : *Inst. div.*, II, 3, 5.

4. C'est cependant Platon qui conserve le plus d'influence dans le christianisme; sur cette question du *Platonisme des Pères de l'Église*; voy. une étude de Draeseke, ap. *Zeitschrift für Kirch. Gesch.*, t. II, 4e fasc.

5. Orig. *C. Celse*, VI, 4 et 17; Lact. *Inst. div.*, III, 20; August., *De vera relig.*, I, 1 et 2. S. Justin, II. *Apol.*, 3, disait déjà de Crescent : ce n'est pas un philosophe, puisqu'il ne nous connaît pas.

6. Clém. Alex., *Strom.*, I, 11, 51; les autres sont ἄθεοί τινες ἀνθρωπίσκοι καὶ φιλήδονοι.

7. Orig., *C. Celse*, VII, 23 appuyé sur *1 Cor.*, III, 19.

8. *E. H.*, VII, 32.

9. *H. E.*, VI, 19, d'après Porphyre.

10. Il serait intéressant de savoir quelle fut réellement, dans la pratique, l'action réciproque du christianisme sur la philosophie et de la philosophie sur le christianisme. Malheureusement, nous ne disposons pas de textes assez pré-

philosophie ; il garda pour elle une répugnance qui n'eut pas toujours la franche brutalité de Tertullien, mais qui n'en fut pas moins tenace. Ce ne fut pourtant pas la doctrine de l'abstention qui triompha et, finalement, la philosophie conquit et garda sa place dans l'éducation des chrétiens instruits ; elle y fut — elle y est encore — surveillée et contrainte, mais elle y acquit parfois assez de puissance pour y former des esprits très libres.

L'évolution du christianisme vers la science ne se fit pas non plus sans résistance et les concessions en ce sens ne sont point très larges aux premiers siècles de l'Église. Il est d'abord plusieurs points sur lesquels tous les docteurs, sans exception, demeurent d'accord en toutes circonstances. C'est, par exemple, que la science humaine, réduite à ses seules forces, n'est que vanité pure [1] ; qu'elle est impuissante à résoudre le problème primordial des causes premières, que la foi tranche sans aucun effort [2]. La révélation, elle, atteint l'incompréhensible [3] et écrase, du poids de la vérité absolue, la relativité des sciences fondées sur la démonstration [4]. Par rapport à la foi pure et ferme qu'est-ce que l'hypothèse ? Elle demeure aussi loin de la certitude que le loup l'est du chien, ou le flatteur de l'ami [5] ; aussi les sciences physiques et naturelles, par exemple, qui ne vont guère sans hypothèses, prêtent

cis et assez nombreux pour élucider cette question. Si la philosophie a amené au christianisme des hommes comme Tatien et Saint Justin, elle a pu aussi lui en prendre et il est vraisemblable qu'elle l'a fait. Je ne parle pas seulement d'individus comme Pérégrinus, sur lesquels l'impression exacte est difficile à saisir, entre les témoignages divergents de Lucien et d'Aulu Gelle (Lucien, *Peregr.*, *pass.*, le représente comme un charlatan et un faiseur; A. Gelle *Noctes att.*, XII, 11, comme « virum gravem atque constantem »); je veux parler d'hommes certainement sérieux, comme Ammonios, premier maître d'Origène, qui, chrétien de naissance, aurait abandonné le christianisme pour la philosophie (Eus., *E. H.*, VI, 19, d'après Porphyre ; il est vrai qu'Eusèbe affirme que cet Ammonios demeura chrétien). On entrevoit, à travers Clément d'Alexandrie, que tous ceux qui vinrent au christianisme n'humilièrent pas définitivement leur raison devant la foi, et Eusèbe (*H. E.*, V, 28), nous parle d'hommes qui se contentent d'être officiellement chrétiens et appliquent à l'Écriture les procédés de la dialectique philosophique, au point de n'être plus dans la foi.

1. Orig., *C. Celse*, VII, 23, rappelle simplement *I Cor.*, III, 19, que je retrouve également dans l'interrogatoire d'un martyre de date incertaine : *Acta S. Patricii*, I (Ruinart).

2. Clém. Alex., *Strom.*, VI, 8, 70.

3. *Strom.*, II, 4, 13-15. Le témoignage d'Aristote est invoqué ici pour établir que c'est la foi qui est le *criterium* de la science.

4. August., *De doctr. christ.*, II, 42, 63. Avant lui, d'ailleurs, Clém. Alex., *Strom.*, II, 4, 14 et surtout *Strom.*, II, 1, 3, est très net. Lact., *Inst. div.*, III, 6, 2, etc., insiste sur la relativité de la connaissance, qui tient l'homme à mi-chemin entre l'omniscience de Dieu et l'ignorance des bêtes.

5. *Strom.*, II, 4, 16.

le flanc aux railleries faciles des Pères [1]. Le Pasteur a dit, sous l'inspiration divine : « Tout ce qu'il est nécessaire de vous révéler vous sera révélé » [2] ; il est donc inutile d'en vouloir savoir plus que Dieu n'en veut dire. C'est pourquoi nous retrouvons tous les reproches de Celse résumés dans cette boutade de Julien, que j'ai déjà citée, et qui prouve que la vraie position du christianisme vis-à-vis de la science est la même au IVe siècle qu'au IIe : « Toute votre science tient en un mot : Croyez ! [3] » Au moins la science qu'enfermait ce mot suffisait-elle à dispenser de l'autre et un chrétien très humble, mais très croyant, en savait plus long sur les choses essentielles que le plus grand savant de son temps. La science humaine est donc en elle-même, et, en quelque sorte théoriquement, inutile aux yeux du chrétien ; elle demeure, à tout le moins, très accessoire et c'est tout au plus si les Pères en viennent à penser qu'elle puisse être de quelque utilité en préparant l'intelligence à recevoir la vérité [4], à en mieux pénétrer les mystères [5]. Ils condescendent également à en admettre l'utilité dans la vie ordinaire [6], ne serait-ce qu'à titre de distraction [7]. C'est pour cela qu'ils inclinent vers une considération de plus en plus marquée pour la rhétorique [8], qui peut servir à défendre la vérité et pour la médecine [9], qui, à l'occasion, aide la grâce divine dans les infirmités du corps.

1. *Strom.*, II, 1, 3 ; voy. particulièrement Lact., *Inst. div.*, III, 23, sur diverses hypothèses de physique ; III, 24, sur l'hypothèse des Antipodes ; pour Lactance, il n'y a qu'une manière de savoir en dehors de la révélation, c'est de *voir*, par les organes que Dieu nous a donnés à cette intention : or, que de choses ne peuvent être vues ! Nous ne les saurons jamais (*Inst. div.*, 3). Alors : Opinari... te scire quod nescias non est sapientis, sed temerarii potius ac stulti (*Inst. div.*, III, 4). Il ne faudrait pas croire que Lactance soit partisan de l'expérience : il veut simplement l'humilier devant la révélation et limiter à la foi la conjecture scientifique et la science.

2. *Strom.*, II, 1, 3.

3. Grég. de Naz., *Invectiva prior in Jul.*, éd. de 1630, t. I, p. 97, cité par Le Blant, *Insc. christ., nouv. rec.*, p. 359, n. 5.

4. Opinion particulièrement bien affirmée par Clém. Alex., *Strom.*, I, 19, 93 ; VI, 11, 90, il insiste sur l'utilité de la géométrie à ce point de vue. August., *De doctr. christ.*, II, 42, 63 ; II, 29, 45 et 46, montre l'utilité des sciences naturelles et de l'astronomie pour l'intelligence de l'Écriture.

5. *Strom.*, VI, 11, 84 : les proportions numériques et géométriques, les modes de la musique renferment le sens mystique des choses divines ; seulement leur étude n'est pas une fin en soi, mais une préparation pour atteindre la vérité : il faut simplement la traverser sans s'y arrêter (*Strom.*, I, 5, 29).

6. *Strom.*, VI, 11, 90, signale particulièrement l'utilité de l'astronomie pour l'agriculture et la navigation.

7. Lact., *Inst. div.*, III, 7 ; la partie de la philosophie dite *physica* n'est qu'une *oblectatio*.

8. *Strom.*, VI, 10, 80.

9. *Hieron.*, *Ep.*, LIII, 6.

La tolérance devint plus large quand le christianisme, sûr de sa victoire, crut avoir moins à craindre de la philosophie profane appuyée sur la science. S. Jérôme, par exemple, après avoir préalablement affirmé que la science des philosophes ne peut rien contre l'Écriture, admet la science courante, à la condition qu'elle se fortifie d'abord d'une foi solide [1] ; tel est aussi le sens de ce passage du *De moribus ecclesiae catholicae* où S. Augustin blâme ceux qui se lançent dans des recherches sur le monde, sans même connaître Dieu [2] : la science sans charité est celle que possèdent les démons [3].

Il y eut donc des savants dans l'Église [4] ; ils ne s'y comportèrent pas toujours bien et donnèrent parfois raison à ceux qui se méfiaient de leur science. D'après un fragment rapporté par Eusèbe [5] et emprunté à un anonyme orthodoxe, contemporain des Sévères, ils apportaient avec eux un esprit d'examen, dont toutes les applications ne tournaient pas à l'édification. Il semble pourtant vraisemblable qu'au fur et à mesure que les chrétiens penchèrent davantage à admettre une éducation générale d'entraînement et s'assurèrent dans l'idée que toute science vient de Dieu [6], au moins les connaissances d'école se répandirent parmi eux. C'est en ce sens que j'interprète les assez nombreuses allusions aux phénomènes de la nature et les anecdotes d'histoire naturelle qu'on relève dans les ouvrages des Pères : leur science ne nous paraît être ni plus ni moins que la science vulgaire du temps, mise au

1. *Hieron.*, *Ep.*, LXX, 3. — Il peut s'élever, sans qu'il soit toujours possible de dire pourquoi, un conflit entre la science et la foi. Je citerai, à titre d'exemple, un de ces conflits, celui qui a trait à l'hypothèse des antipodes (Pline, *H. N.*, II, 65). Elle était peu sympathique aux chrétiens ; Lactance estime qu'il n'y a aucune raison d'y croire et trouve même absurde qu'on prétende que la terre est ronde (*Inst. div.*, III, 23) ; August., *De civ. Dei*, XVI, 9, ne croit pas non plus l'hypothèse nécessaire et estime que si la terre est ronde, la face qui nous est opposée peut très bien n'être couverte que d'eau ; il nous donne la raison de cette hostilité : Quoniam nullo modo Scriptura ista mentitur quae narratis praeteritis facit fidem eo quod eius praedicta complentur. En conclusion du débat, l'hypothèse des antipodes fut condamnée par le pape Zacharias (*Ep. 10*, *ad Bonifacium*, ann. 748), comme perversam et iniquam, contrairement d'ailleurs à l'opinion de S. Virgile. — Ce n'est jamais à la science toute seule que se réfère le chrétien ; en voici un exemple typique et d'ailleurs bien connu : Celse a prétendu expliquer les cataclysmes du monde par des considérations purement astronomiques ; Origène explique que ces accidents viennent de la méchanceté des hommes ; quand elle est à son comble, Dieu frappe (Orig., *C. Celse*, IV, 22).

2. *De mor. eccl. cath.*, I, 38.

3. *De civ. Dei*, IX, 20.

4. Orig., *C. Celse*, VI, 14, nous dit qu'ils sont encore en petit nombre de son temps, par rapport à la masse des fidèles ; il songe surtout aux philosophes.

5. *H. E.*, V, 28.

6. *Strom.*, I, 4, 25.

point de la dialectique chrétienne [1]. On voit même assez vite que certains chrétiens ont suivi tout le cycle des études païennes; la preuve en est parfois indirecte; je veux dire que l'éducation reçue ne se révèle que par ses effets [2]. Il arrive aussi qu'elle soit directe et que nous trouvions l'expresse mention des fortes études faites par tel ou tel fidèle [3].

De toutes les sciences, ce fut la médecine qui rallia le plus vite les suffrages chrétiens : l'expérience apprit assez tôt aux hommes qu'il ne leur fallait pas toujours compter sur la Providence pour les débarrasser des incommodités par lesquelles Dieu les éprouvait [4], ou que les démons leur infligeaient par malice. En outre, l'homme, par nature sensible à la douleur [5], ne songe guère qu'à elle quand elle le tient; cette préoccupation unique nuit au salut, autant que l'angoisse de la pauvreté, et il convient, à ce point de vue, d'en abréger la durée [6]. Puis, la médecine sérieuse a l'avantage d'arracher le malade à la folie des enchantements et des sortilèges, où la faiblesse humaine se laisse si aisément entraîner quand la souffrance l'étreint [7]. Au reste, à côté des remèdes humains, au-dessus d'eux, demeure toujours, pour le chrétien, la foi en la suprême bonté de Dieu et l'espérance du miracle [8]. Ce n'est pas sans quelqu'ironie qu'Eusèbe nous rapporte l'histoire de l'évêque Théodote de Laodicée; ce fut le plus habile médecin des corps qu'il y eut de son temps, mais il n'acquit point un semblable mérite comme médecin des âmes, car, pour n'avoir pas su contraindre la sienne, il se montra incapable de supporter la per-

1. Voy. dans *Const. Apost.*, VI, 28, l'explication de la menstruation; dans Orig., *C. Celse*, IV, 57, la vieille histoire de la moelle épinière du cadavre humain, qui se transforme en serpent; celle de la génération spontanée des abeilles, des guêpes et des escarbots, par décomposition des cadavres d'un bœuf, d'un cheval et d'un âne. Rapprochez Pline, *H. N.*, X, 66; XI, 20; Ovide, *Métam.*, XV, 4; Suidas aux mots Βούπαις, Ἵπποι et Κάνθαρος. — August., *De civ. Dei*, XXI, not. 4 et 5, rapporte, sans aucune espèce de critique, une foule de fables sur les propriétés naturelles du diamant et sur divers autres pseudo-phénomènes, dont une simple observation lui eût démontré la fausseté; et cependant il recommande l'étude de l'histoire naturelle : *De doctr. christ.*, II, 29, 45.

2. Clém. d'Alexandrie est un bon exemple.

3. Tel est cet Anatolius de Laodicée, dont nous parle Eusèbe. *H. E.*, VII, 32, 6 et qui fut un savant universel.

4. Orig., *C. Celse*, VI, 56.

5. *Strom.*, IV, 5, 20.

6. *Strom.*, IV, 5, 19 et 22; VII, 13, 81.

7. Très bien montré par Orig., *C. Celse*, VIII, 60; Hieron., *Ep.*, LIII, 6; August., *De doctr. christ.*, II, 20, 30. D'ailleurs on conçoit aisément que la transition se soit faite sans peine entre la médecine de l'âme et celle du corps; ajoutons que la qualité de médecin donnait au chrétien — au prêtre — le moyen de s'introduire près du païen malade.

8. Orig., *C. Celse*, VIII, 60.

sécution [1]. Les Pères ne se rendaient pas bien compte que la nature n'est pas foncièrement chrétienne et que les sciences qui l'étudient ne peuvent se plier aux dogmes qu'à la condition de s'assouplir en des compromis plus subtils que solides. Toutefois, ils sentaient confusément que le conflit entre la science et la foi était irréductible et ils subordonnaient sans hésiter la science à la foi. Elles demeureront l'une et l'autre dans cette relation tant que la foi chrétienne suffira à contraindre l'esprit : la science, incapable longtemps d'engager la lutte restera presqu'immobile. Aujourd'hui, les rôles sont renversés et pour que le compromis rompu se rétablisse, c'est le dogme qui s'assouplit pour entrer dans le cadre de la science [2].

Quel pouvait être l'effet produit sur les païens par les doctrines des chrétiens relatives à la philosophie et à la science ? Nous l'entrevoyons dans l'ouvrage de Celse, à travers la critique qu'en fait Origène ; nous le devinons à travers l'*Octavius* de Minucius Félix, qui met peut-être dans la bouche de son païen les arguments avancés par Fronton dans ce traité contre les chrétiens, que nous avons perdu ; nous en avons enfin l'impression dans les quelques phrases qu'Eusèbe consacre à la polémique anti-chrétienne de Porphyre. Selon tous ces hommes si différents, qui ont critiqué la foi, les fidèles parlent de ce qu'ils ne savent ou n'entendent pas quand ils prétendent ruiner la philosophie et la science grecques ; ce sont des ignorants enflés de superbe, qui remplacent la véritable connaissance par des subtilités, des interprétations fantaisistes de textes bibliques et des affirmations sans preuves ; ils ont corrompu la sagesse et ils se montrent les ennemis de l'intelligence comme de la raison, en les humiliant devant une foi ridicule [3]. L'opposition entre l'esprit antique et l'esprit chrétien était donc, de part et d'autre, comprise et acceptée ; en la signalant, nous touchons à un des termes du problème de la transformation de la société romaine par le christianisme. Il ne faut pas que le christianisme espère vivre jamais à côté de la philosophie antique ; il faut qu'il soit lui-même la philosophie. Dès l'époque de Tertullien, c'est bien ce qu'il

1. *H. E.*, VII, 32, 23.

2. Sur les tentatives modernes de conciliation entre la science et la foi, voy. P. Caussette, *Le bon sens et la foi*, 2e partie, Paris, Palmé, 1872, in-16, ch. VI-XVII. L'auteur examine toutes les sciences naturelles sous l'angle de la foi et s'efforce de concilier les résultats des unes avec les exigences de l'autre : c'est parfois très curieux.

3. Les principaux textes ont été signalés par Celse dans les notes de ce chapitre ; voy. dans l'*Octavius* ce que dit le païen Caecilius et, sur la polémique de Porphyre : Eus., *H. E.*, VI, 19 ; — Renan, *Égl. chrét.*, p. 493 et Aubé, *La polémique païenne*.

est, aux yeux de tous ses défenseurs, et une philosophie terriblement absolue dans son intolérance. Le vieil Athénagore [1] avait tort de réclamer le même traitement pour les philosophes chrétiens que pour les païens philosophes, les uns et les autres n'étaient semblables que par la haine qu'ils se portaient [2].

1. Athen., *Leg.*, 2 et 7.
2. Les « philosophes » chrétiens ont d'ailleurs vite l'avantage du nombre.

CHAPITRE XV

L'ART

I. — Place de l'art dans la vie païenne à la fin du IIe siècle; ses caractères à cette époque; sous quel point de vue les chrétiens le considèrent. — II. Le point de vue et les doctrines de Tertullien. — III. Évolution des idées chrétiennes sur l'art.

I. — Tertullien proscrit donc la science sous ses aspects divers, en ce qu'elle a la prétention de rechercher ce que Dieu peut seul savoir; l'art est moins ambitieux; il se contente d'exprimer la nature ou l'imagination des hommes sous des formes belles, charmantes ou intéressantes, soit par leur heureux rapport avec la réalité tangible, soit par une interprétation de cette réalité, qui la montre sous un jour nouveau. L'art peut, certes, être spéculatif, mais il semble, au premier abord, que, dans ce cas même, il reste, assez en dehors des préoccupations théologiques pour faire bon ménage avec elles. Ce n'est pourtant pas ce qui arrive toujours. L'art, qui est essentiellement une manière de voir et de sentir, s'applique à quantité d'objets; toutefois, nous le considérerons seulement sous ses trois formes usuelles : l'art plastique, en y rattachant l'architecture; l'art musical qui, chez les anciens, s'agrémentait de l'art chorégraphique ; enfin l'art littéraire, c'est-à-dire l'art oratoire, qui vaut d'être examiné à part, et la littérature proprement dite.

L'art n'est point, comme la science, en quelque sorte impossible à éviter. Tous les hommes ne sont point naturellement capables de le goûter et son utilité ne s'impose pas comme celle de la science. Il a besoin, pour vivre, de la volonté expresse de l'homme, car il suffit de quelques années d'aveuglement ou de barbarie artistique pour qu'il disparaisse d'un pays, ou du moins s'y étiole. Les hommes ne peuvent pas vivre sans certaines connaissances empiriques; ils vivent très bien sans l'art et on conçoit que, de

parti-pris, ils le dédaignent. Il faut avouer, au reste, que l'art du début du IIIe siècle n'était point si brillant et si vigoureux, qu'il dût forcer les répugnances du christianisme et s'imposer à lui. Il existait dans l'Empire, au temps de Tertullien, un art très fécond et qui tenait une grande place dans la vie matérielle [1] : Il est certain que la décoration des maisons d'une petite ville comme Pompéi, que la profusion de débris artistiques que nous ont légués les trois premiers siècles de notre ère, prouvent un grand développement, sinon du goût artistique, au moins du goût pour les objets d'art. Il y a même déjà une véritable critique d'art [2]. La littérature s'épanouit en tous les genres et la réputation d'un Fronton [3], la gloire d'un Apulée [4], par exemple, montrent en quelle estime on pouvait tenir les artistes. Il y avait donc beaucoup d'amateurs, un groupe notable de connaisseurs et un grand nombre d'hommes qui s'employaient à des besognes d'art. Étaient-ils vraiment des artistes ? Y avait-il vraiment un art? C'est autre chose. Il ne suffit pas de professer la rhétorique et d'en enseigner les règles pour devenir un grand écrivain, non plus qu'il ne suffit de parler d'art et d'aimer les objets d'art pour être un artiste ; surtout ce n'est ni le professeur qui crée l'écrivain, ni le critique qui suscite l'artiste. Nous sommes loin de posséder tout ce que le second siècle a produit, tant au point de vue littéraire qu'au point de vue des arts plastiques; toutefois, il nous en reste assez pour avoir une impression générale. Il faut bien convenir qu'elle est assez médiocre, précisément parce que nous ne trouvons presque nulle part, dans les œuvres de ce temps, la spontanéité, la sincérité et la flamme. On a particulièrement remarqué la désolante monotonie de toutes les productions des arts plastiques. Elle est telle, en effet, qu'un seul homme ou, si l'on veut, un seul atelier, ou une seule école, pourrait avoir enfanté tout ce que nous avons conservé. C'est qu'en réalité l'art n'est plus guère que décoratif et est tombé dans le procédé, comme la littérature a sombré dans la rhétorique. La qualité de rhéteur est celle que recherchent les gens de lettres d'alors avant toutes les autres ; c'est à elle qu'ils demandent la réputation et la fortune [5]. La rhétorique est, non pas la

1. Clém. Alex., *Disc. aux gent.*, IV, 58, insiste sur la surabondance de la production artistique.

2. Lucien, *Op.*, passim et Philostr., *Imagines*.

3. Voy. la curieuse correspondance entre M. Aurèle et Fronton ; le brave rhéteur s'en fait accroire, mais il est au moins sûr de la place que tient son art dans les préoccupations des gens instruits.

4. Apul., *Florides*, III, 16, sur les statues et honneurs divins prodigués à Apulée dans diverses villes.

5. La gloire d'Apulée, un des modèles du genre, est bien connue ; mais voyez

forme originale, car il y eut des rhéteurs en d'autres temps, mais la forme caractéristique de cet art littéraire. Si nous en croyons l'amusante charge de Lucien, *Le maître de Rhétorique*, point n'était besoin d'un grand effort d'esprit pour y exceller. Il suffisait de placer au-dessus de sa porte une couronne de palmes tressées, de payer d'audace, de ne rien savoir et de parler à tort et à travers; surtout de ne pas perdre son temps à étudier les vieux maîtres, Platon et Démosthène; on restait ainsi un être nul et prétentieux, au besoin méprisé, mais on devenait un personnage et on atteignait la richesse [1]. Il y a quelque vérité dans cette satire plaisante; il est certain que l'art oratoire de ce temps est tout de surface, étant fait seulement d'ingéniosité, de petits moyens et de plus petits artifices. Poussé à sa limite, il donne le marivaudage de Lucien, l'agitation inquiète et ridicule de Fronton, ou la suffisance d'Apulée : il conduit le malhonnête homme à exploiter ses contemporains, ainsi que le fait le héros de Lucien et il cache mal la sottise de l'imbécile, du Cappadocien, dont le même Lucien nous dit quelque part que le talent est plus rare que les tortues ailées [2]. En tous cas, que nous considérions l'art plastique ou l'art littéraire, nous sommes en présence d'un art d'école dans lequel l'imagination créatrice est morte. On peut certes y rencontrer des techniciens habiles, des praticiens entendus, mais plus d'écrivains et plus d'artistes originaux [3]. Sous toutes ses formes, d'ailleurs, cet art se présente aux chrétiens tout au plus comme une agrémentation, un enjolivement de la vie terrestre et pas du tout comme une des manifestations les plus hautes et les plus puissantes de l'esprit humain. Le christianisme doit donc se tenir en garde contre des occupations qu'il juge futiles et des objets qu'il ne peut que trouver superflus.

D'autres raisons, d'ailleurs, déterminent sa position vis-à-vis de l'art. D'abord l'idée qu'il se fait lui-même de la beauté, puis diverses considérations issues, les unes de la doctrine chrétienne et de ses tendances générales, les autres des conditions morales dans

dans *Adv. Valent.*, 8, avec quelle souplesse se présente à Carthage, ville de connaisseurs, un rhéteur que Tertullien qualifie cependant de *frigidissimus*. La scène est assez jolie : *Venio*, inquit, *ad vos optimi cives, de praelio cum victoria mea, cum felicitate vestra, ampliatus, gloriosus, fortunatus, gloriosus, triumphalis*. Et scholastici statim familiae Phosphori (c'est son nom) : Φεῦ. On se demande ce que le brave homme aurait dit si son talent avait été autre chose que *frigidissimus*.

1. Lucien, *Le Maître de rhétor.*, *passim*.

2. *Epigr.*, 43.

3. J'emprunte les principaux éléments de ce court exposé, d'ailleurs sans prétention, à Réville, *Rel. à Rom.*, p. 15 et n.

lesquelles se présentaient aux yeux des chrétiens l'art courant et les artistes. Je n'ai point trouvé de textes chrétiens à la fois très anciens et très précis sur la beauté, parce qn'elle a longtemps laissé les fidèles indifférents; ils ne se sont occupés d'elle qu'indirectement et pour ainsi dire moralement. C'est ainsi qu'Athénagore s'élève contre les débauchés qui, recherchant la beauté, la flétrissent, en oubliant qu'elle est un don de Dieu [1]. Il faut aller jusqu'à Clément d'Alexandrie pour trouver un texte net et suggestif. Encore qu'il soit écrit par un contemporain de Tertullien, dont j'ai pris l'habitude d'examiner l'opinion après la sienne, je le donne ici tout d'abord parce qu'il exprime très bien, à mon sens, le sentiment chrétien général : la véritable beauté c'est celle de l'âme, c'est la vertu [2]; l'autre est dangereuse; c'est elle qui pousse la femme à l'adultère [3]. Chez l'homme elle est superflue, car, au témoignage d'Isaïe, Jésus était laid [4]. Le christianisme primitif est essentiellement religion de renoncement; il ne peut comprendre que la beauté morale, ou, du moins, ne peut se soucier que d'elle. Cette opinion préalable n'est point *a priori* très favorable à l'épanouissement des arts plastiques, ni même à celui de la littérature artistique.

D'autre part, les chrétiens rencontraient, du premier coup, des textes bibliques qui, s'ils ne condamnaient ni la musique ni la littérature, semblaient, au moins, proscrire l'art païen et l'art plastique, quel que fût son caractère : « Tu ne feras pas d'images taillées », avait dit le Seigneur [5], et les exemples précis de contravention à cette règle étaient vraiment si peu nombreux, qu'ils semblaient venir tout exprès pour la confirmer [6].

En outre, les chrétiens plaçaient Dieu si loin de la terre et l'imaginaient si unique, si impossible à saisir par les sens et par l'imagination, que l'envie ne pouvait leur venir encore de le figurer sous forme humaine [7]. Cet anthropomorphisme d'image leur eût

1. Athen., *Leg.*, 24.

2. Clém. Alex., *Pedag.*, I, 12, 121 : Καλὸς ἄρα ἄνθρωπος, ὁ δίκαιος, καὶ σώφρων, καὶ συλλήβδην ὁ ἀγαθὸς, οὐχ ὁπλούσιος.

3. Clém. Alex., *Pedag.*, III, 2, 13.

4. *Pedag.*, III, 1, 3 ; *Isaïe*, LIII. 2, 3. Cette idée se retrouve chez Commodien, *Carm. apol.*, 335, qui se fonde, lui aussi, sur Isaïe.

5. *Exode*, XX, 4.

6. Justin, *Dial. C. Tryph.*, 94, examine la question de savoir si Dieu s'est contredit sur ce point : il a ordonné à Moïse de ne faire aucune figure ou image de ce qui est au ciel ou sur la terre et pourtant, il a enjoint au même Moïse d'élever un serpent d'airain. C'est qu'en réalité, ce serpent est un symbole; il désigne le mystère de la croix, qui devait guérir tous les hommes de la morsure des serpents, c'est-à-dire des péchés. Un des Juifs présents à la conversation qu'imagine Justin, se déclare enchanté de cette explication, qui, en supprimant la contradiction des textes, empêche de blasphémer contre les livres Saints.

7. Tatien, *Adv. Graec.*, 4 : ... ὅστις ἀνθρωπίνοις οὐκ ἔστιν ὁρατὸς ὀφθαλμοῖς οὐ

sans nul doute paru d'une irrévérence voisine de l'idolâtrie. Le christianisme n'avait encore que sa symbolique qui pût être un excitant, au moins pour l'art décoratif, et sa doctrine dont l'exposition et la défense pouvaient susciter et alimenter l'éloquence.

Au reste, l'art ne pouvait plaire aux fidèles, parce qu'il leur était beaucoup plus facile de le juger comme ils le voyaient que de l'apprécier tel qu'ils le pouvaient faire. A part l'art décoratif pour ainsi dire domestique, le bibelot d'art, dont les sujets immodestes les choquaient parfois beaucoup [1], et la littérature courante, qui s'accordaient difficilement avec la simplicité et le détachement que prêchait le christianisme, les seuls efforts de grand art qui fussent faits l'étaient pour la construction, la décoration d'un temple ou la représentation des dieux. Cet emploi usuel de l'art, tant familier que public, devait suffire à le rendre antipathique aux chrétiens, toujours hantés par la crainte de l'immoralité et de l'idolâtrie [2]. Une dernière raison achevait de les éloigner de l'art : les artistes leur semblaient gens peu recommandables, particulièrement les peintres et les sculpteurs, parce qu'ils travaillaient avec des modèles de mœurs douteuses et dont l'ordinaire dévergondage n'était pas sans quelque influence sur ceux qui les fréquentaient [3]. D'ailleurs, le nu, ou seulement l'idée du nu, effarouchait les chrétiens et l'étude du nu est indispensable aux arts plastiques véritablement vivants. Prédominance des considérations morales, et pudibonderie, voilà deux raisons qui éloignaient le chrétien des artistes, et partant, de l'art, car ce que fait l'homme vaut l'homme. Il devait donc paraître à peu près impossible à un fidèle qu'un artiste évitât l'idolâtrie et la fornication, ou, au moins, l'impudicité ; et que l'art ne fût pas idolâtrique et immoral.

On concevait que la littérature, l'art oratoire, échappassent à la plupart de ces reproches ; mais non pas à tous. Les poètes, par

τέχνῃ περιληπτός. M. Félix, *Octav.* : Quem colimus Deum nec ostendimus nec vidimus. Immo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus : videre non possumus.

1. Clém. Alex., *Disc. aux Gent.*, IV, 60, consacre un assez long développement à ce sujet ; il insiste sur les épisodes de l'histoire de Vénus ou de Jupiter, qui s'étalent sur les murs des appartements comme sur le chaton des bagues, sur ces statuettes obscènes, dont le musée secret de Naples nous offre tout un choix, et qui, selon lui, sont le plus grand régal des païens.

2. Cette impression est très nette chez Tatien, *Adv. Graec.*, 33 et 34. Ce qui le frappe, c'est que les statuaires s'évertuent à reproduire les traits d'hommes qui n'en valent pas la peine : il examine les statues célèbres et il s'efforce d'établir qu'elles ne représentent que des gens infâmes, qui n'ont rien fait pour mériter une statue. Il est clair qu'à ses yeux le sujet seul compte et que la beauté de la forme n'a pas de valeur.

3. Justin, *I Apol.*, 10 : καὶ τὰς ἑαυτῶν παιδίσκας συνεργαζομένας φθείρουσιν. Idées analogues reprises par Arnobe, *Adv. nat.*, VI, 13.

exemple, étaient, aux yeux des chrétiens, les inventeurs, les propagateurs des fables impies qu'ils rendaient encore plus dangereuses par les charmes dont ils les entouraient. L'art oratoire était une inquiétante jonglerie de mots, déconcertante et perfide, qui permettait de combattre la vérité d'une manière spécieuse. Il est vrai qu'il permettait aussi de la défendre; mais l'Apôtre avait pu s'en passer, et, fondé sur la seule puissance de Dieu, il avait trouvé les accents capables de propager la foi [1]. La musique, bien qu'employée par les païens dans leurs fêtes religieuses, semblait aussi échapper, par la facilité de son immédiate adaptation chrétienne, au reproche de paganisme intrinsèque ; elle avait été fort en honneur chez le peuple de Dieu. Aussi voyons-nous S. Théophile affirmer que l'invention de la musique doit être attribuée à la descendance de Caïn, et qu'elle remonte, avec elle, bien plus haut que le déluge; qu'elle est, par conséquent, antérieure à Apollon et à Orphée [2]. Et il est vraisemblable que, de très bonne heure, les frères usèrent de ce si commode et si séduisant moyen de manifester leurs sentiments pieux : ils chantèrent.

Les reproches divers qu'ils pouvaient faire à l'art en général et les textes vénérés qu'ils devaient invoquer contre lui n'aboutissent cependant pas à son interdiction absolue, mais seulement, chez les orthodoxes [3], à une extrême défiance à son égard et à l'idée de son inutilité; c'est cette impression dernière qui semble dominer et nous avons, pour l'établir, de nombreux et péremptoires arguments de fait. Il est clair, d'abord, que les chrétiens ne tardèrent pas à comprendre qu'à tout le moins l'architecture, l'art oratoire et la poésie pouvaient échapper complètement au reproche d'idolâtrie et s'adapter à la foi. Il se peut qu'ils aient hésité davantage en face de la peinture et de la sculpture, parce qu'il leur était plus difficile d'adopter, sans les modifier, les procédés dont elles usaient et particulièrement les figures ; mais ils finirent par transiger, même avec elles. Très probablement, le sentiment de l'inutilité de l'art demeura toujours quelque chose de personnel, que tous les chrétiens n'éprouvèrent pas également, et que les chrétiens riches, qui modifièrent plus aisément leurs croyances que leurs habitudes, n'éprouvèrent pas du tout. Très vite, le christianisme orthodoxe se

1. *I Cor.*, I, 1-5.
2. *Ad Autol.* II, 30.
3. D'après Irénée, *Ad omn. haer.*, I, 25, 6, certains hérétiques, notamment les Carpocratiens, donnaient, au contraire, une large place à l'art plastique dans leur culte; ils avaient des images de Jésus, qu'ils couronnaient de fleurs, comme faisaient les païens et auxquelles ils joignaient des statues de Pythagore, de Platon et d'Aristote.

laissa envelopper par le goût courant pour l'art d'ornement et, quand il voulut marquer d'une manière précise la vénération qu'il avait pour les morts, il recourut à cet art [1]. Il en emprunta les procédés, les types, les motifs usuels et même les figures; sa symbolique s'accommoda aisément des sujets familiers aux décorateurs, moyennant de très légères modifications. Les Saisons, Orphée, les scènes de pêche, par exemple, sont d'un emploi constant dans la décoration païenne des catacombes. L'art chrétien eut assez vite, lui aussi, ses types familiers, comme l'Orante ou le Bon Pasteur; mais, ce qui domine, à beaucoup près, dans les motifs qui couvrent les murs des nécropoles chrétiennes, durant les deux premiers siècles, ce sont les décorations mixtes, qui n'ont pas un caractère franchement chrétien et font partie du formulaire courant du décorateur. Ce sont les œuvres, ou d'artistes païens embauchés pour la circonstance, ou d'artistes récemment convertis et incapables de modifier leurs modèles. J'avoue pencher plutôt vers la seconde hypothèse [2], bien qu'on puisse, en faveur de l'autre, tirer un argument sérieux de la présence, dans les catacombes, de quelques figures nues et de types absolument païens empruntés, par exemple, à l'histoire de l'Amour et de Psyché. Au IIIe siècle, où l'influence chrétienne, ou, si l'on veut, l'action de l'Église se fit plus exclusivement sentir dans les catacombes qu'aux deux premiers, au détriment de l'initiative privée, l'exécution technique perdit de sa précision et de sa fermeté. Mais cette remarque, qui pourrait porter à croire que la décadence tient à l'intolérance de l'Église à l'égard des artistes païens et à leur exclusion par elle, n'infirme pourtant pas ma conclusion. Il est vraisemblable, en effet, que les artistes d'origine et d'éducation chrétiennes ne voulurent pas se plier à la fréquentation des ateliers païens et à leurs exercices; ils pouvaient voir de nombreux inconvénients à vivre dans ce milieu mêlé où l'on travaillait beaucoup pour les temples. Il y eut donc probablement pénurie d'habiles artistes chrétiens au IIIe siècle, parce qu'à cette époque, un plus grand nombre d'entre eux furent chrétiens de naissance, et qu'il fallut du temps pour constituer une éducation artistique chrétienne; tandis qu'aux deux premiers siècles, il dut entrer dans le christianisme beaucoup d'artistes païens, qui n'oublièrent pas, en se convertissant, leur éducation et leur technique. La preuve en est fournie par le fameux vase de plomb découvert

1. Je renvoie aux ouvrages classiques de de Rossi, *Roma Sotter.*; de Kraus, *Die kristliche Kunst in ihren frühesten Anfängen*; de Le Blant, *Les Sarcophages*; de Northcote et Brownlow (adaptation française d'Allard), ou simplement au très bon petit résumé de Pératé, *L'arch. chrétienne*.

2. C'est, semble-t-il, l'opinion de Renan, *M. Aur.*, p. 543 et n.

en Tunisie et où l'on trouve pêle-mêle, réunis dans le simple but de produire un bel effet, tous les types décoratifs usuels, de l'art chrétien et de l'art païen [1].

Quelle que soit, au reste, la vérité, deux points demeurent acquis à savoir que l'art est si mal interdit aux chrétiens, ou s'impose si bien à eux par la puissance de l'habitude, qu'ils ont recours à lui, même sous la forme proscrite des images, dès le premier siècle; et que le IIIe siècle marque une période d'épuration chrétienne de cet art, en même temps qu'une diminution de sa valeur proprement artistique.

Au point de vue littéraire, la situation est la même. Ce sont, en définitive, des païens convertis, façonnés par la culture païenne, qui ont été les plus grands écrivains du christianisme primitif [2] : Tatien, S. Justin, Tertullien, Arnobe, peut-être Origène, plus tard S. Augustin. Et si ces hommes ont incontestablement une vigueur et une force de vie qui manque, en général, à leurs contemporains païens, c'est qu'ils ont au cœur des sentiments énergiques et sincères, qui les arrachent à l'influence débilitante de la rhétorique d'école et mettent une âme sous les formules classiques. La littérature chrétienne subira la même crise que l'art chrétien, mais à un degré moindre et avec beaucoup moins de persistance. Les écrivains purement chrétiens, je veux dire chrétiens d'origine et d'éducation, manqueront peut-être un peu de cet art d'école qui, se montrant parfois trop, donne tout de même une grande solidité aux œuvres de Tertullien, par exemple; mais, au moins, l'énergie de la pensée et l'élan de son expression auront-ils moins à perdre que les arts plastiques à la disparition de la technique. Un grand écrivain est quelque chose de plus spontané qu'un grand artiste et l'habileté scolaire lui est moins indispensable. D'ailleurs les chrétiens ne se tiendront jamais tout à fait éloignés de l'école et celle-ci ne se dégagera jamais des méthodes et des habitudes paiennes [3].

II. — Tertullien aborde donc la question de l'art à un moment

1. Le Blant, *Les ateliers de sculpt. chez les prem. chrét.*, Rome, 1884.

2. Il convient toutefois de remarquer que notre jugement en la matière n'est pas très bien informé, car nous avons perdu la plus grande partie de la littérature chrétienne antérieure à Tertullien. Il semble, par exemple, qu'il y ait eu en Asie, au second siècle, une ample floraison d'écrits chrétiens; ils s'oublièrent peu à peu, parce que les opinions de leurs auteurs s'éloignant souvent de ce qui fut l'orthodoxie; on s'abstint de les copier. Voy. Renan, *M.-Aur.*, p. 192. Nous avons, de même, été privés de la presque totalité de la littérature gnostique. Pour apprécier l'étendue des pertes, rien que pour le second siècle et les orthodoxes, voyez Eus., *H. E*, V, 27.

3. Sur ce point, voyez le chapitre suivant.

où elle est encore chrétiennement indécise, où, du moins, les opinions que les chrétiens ont sur elle, demeurent individuelles et divergentes. La théorie, si j'appelle ainsi l'avis moyen des écrivains chrétiens, n'est pas favorable à l'art; la pratique tend au contraire à l'imposer, et, au moment où Tertullien écrit, des artistes inconnus ornent à Rome la crypte dite de S. Janvier, dans le cimetière de Prétextat. L'incertitude de cette position explique les hésitations de notre auteur, qui n'a pas, en l'espèce, de doctrine absolument ferme.

Dès l'abord, il paraît que ce qui semble à Tertullien particulièrement caractéristique des arts plastiques, c'est qu'ils servent à la représentation des faux dieux et à l'ornementation de leurs temples et qu'ils s'inspirent de leurs légendes [1]. Cela suffit pour qu'il les déteste, mais il ne va pas jusqu'à les proscrire en principe. Il semble que, sur ce point, il ait fortement subi l'influence des idées juives qui, nous l'avons vu, n'étaient point non plus bien arrêtées. Il lui fallait remonter jusqu'à l'Ancien Testament, puisque le Nouveau n'abordait pas la question ; les raisonnements plus ou moins complets qu'il avance nous montrent bien qu'il a été empêché de préciser ses propres opinions, par cette incertitude de son point de départ.

Il est, dit-il, écrit dans la Loi divine, « Tu ne feras pas d'image » [2] : C'est là un précepte clair et on ne devrait point admettre dans l'Église ceux qui le violent; ils sont nombreux, car, par ce terme d'image, Dieu a entendu la représentation de tout ce qui vole, marche ou nage [3]. Cependant il est question dans la Bible du serpent de Moïse et des Chérubins de l'arche, et ces deux témoignages d'une violation presque divine du précepte divin [4] ne sont point sans gêner Tertullien. Il se contente de reprendre l'explication de Justin [5], laquelle doit être d'emploi courant de son temps : Le serpent, ce n'est sans doute qu'un symbole pour annoncer la croix de Jésus, qui devait nous délivrer des serpents [6]. Quant aux chérubins, on ne peut toujours pas dire qu'ils aient rien de commun avec les idoles; alors ils ne violent vraiment pas la Loi [7].

1. *De spectac.*, 10, présente les arts comme inventés et inspirés par les démons dans leur intérêt; mais il faut entendre les arts employés au service des faux dieux.

2. *De idol.* : ne feceris similitudinem. *Adv. Marc.*, II, 22; *Exode,* XX, 4.

3. *Adv. Marc.*, II, 22.

4. *De idol.*, 5 : Ne feceris similitudinem. Si et praeceptum factae postea similitudinis respicis, et tu imitare Moysen, ne facias adversus legem simulacrum aliquod, nisi et tibi Deus iusserit.

5. *Dial. c. Tryph.*, 94.

6. *De idol.*, 6.

7. *Adv. Marc.*, II, 6 : non videntur similitudinem prohibitarum legi refragari non in eo similitudinis statu deprehensa ob quam similitudo prohibetur.

Nous avons là une interprétation très juste de la loi juive, en même temps qu'une idée très nette de ce que pense personnellement Tertullien. La Loi défendait les images par crainte de l'invasion des Baalim et des veaux d'or, mais elle les tolérait à titre tout exceptionnel, en les réservant à l'ornement du temple de Dieu. Tel est aussi le point de vue de Tertullien; il se méfie, en voyant l'emploi ordinaire de l'art; mais il ne serait pas radicalement ennemi d'un art sacré; il n'aurait peut-être pas été iconoclaste, s'il avait vécu au moment où s'exerça la rage des ennemis des images. Je dis peut-être, car il semble qu'il y ait eu dans son esprit, à ce point de vue, aggravation de rigorisme au fur et à mesure qu'il s'enfonça davantage dans le montanisme. C'est du moins ce qui me paraît résulter d'un double texte du *De pudicitia*, ouvrage montaniste; Tertullien s'y élève, semble-t-il, contre l'usage de ces calices de verre ornés de figures symboliques, couramment employés alors dans l'Église orthodoxe, si nous l'en croyons. Dans le premier texte [1], sa mauvaise volonté ne s'affirme que par les mots « *Vos calices ornés de la figure du Bon Pasteur* »; ce qui implique que ceux de son église ne portent pas ces ornements qu'il désapprouve. Dans le second, ce n'est pas contre le dessin en soi, c'est contre le sujet choisi qu'il proteste, contre la figure de ce Pasteur, qu'on peut croire celui d'Hermas et qui est l'ami des fornicateurs et des adultères [2]. Sa représentation est le taon de la débauche, puisqu'elle est le portrait d'un pseudo-Christ dont l'indulgence semble encourager le vice impardonnable. Il ne faudrait pas, à mon sens, chercher dans ces deux textes autre chose que l'indication d'une aggravation possible de rigorisme chez Tertullien montaniste; il serait exagéré d'y voir une interdiction des ornements sur les vases sacrés, à plus forte raison une interdiction générale de l'art. Il ne faut pas oublier, en effet, que les chapitres du *De pudicitia* auxquels ils se réfèrent sont destinés à combattre l'indulgence de l'Église à l'endroit de deux péchés que Tertullien condamne sans rémission : la fornication et l'adultère; et qu'il prétend y répondre à l'argument orthodoxe de la miséricorde inaltérable du bon Pasteur, ramenant sur ses épaules la brebis égarée. Il est probable qu'il y avait d'autres sujets sur les calices du IIIe siècle; nous possédons un certain nombre de ces vases, sans doute plus rapprochés de nous par leur date, mais

1. *De pudic.*, 7 : Procedant ipsae picturae calicum vestrorum, si vel in iis perlucebit interpretatio pecudis illius, utrumne christiano an ethnico peccatori de restitutione conliniet.

2. *De pudic.*, 10 : cui ille si forte patrocinabitur pastor, quem in calice depingis, prostitutorem et ipsum christiani sacramenti, merito et ebrietatis idolum, et maechiae asilum post calicem subsecuturae, de quo nihil libentius bibas, quam ovim penitentiae secundae.

d'une décoration très variée. Tertullien ne parle que du sujet qui l'intéresse ; il ne dit rien non plus de la décoration des catacombes. Il proteste donc seulement contre un motif d'ornement qui se rapporte trop à un argument qui lui déplaît et non contre tout l'art décoratif appliqué au christianisme.

En revanche, il proscrit absolument les arts plastiques païens ; son goût artistique, en supposant qu'il en ait jamais eu un, ne résiste pas à sa haine de l'idolâtrie ; la plus parfaite des Vénus lui paraîtrait d'autant plus dangereuse qu'elle serait plus belle, plus apte à entraîner les hommes dans le péché. Préoccupé, comme il l'est constamment, de rigorisme moral, il ne saurait avoir, et n'a pas, une âme d'artiste. Un des gros reproches qu'il fait à Hermogène, c'est d'être peintre d'idoles [1] et il engage tous les fidèles, qui auraient un pareil métier, à ne pas le croire indispensable à leur existence [2] ; ils peuvent employer leur talent aux besoins de la vie courante [3]. Nous touchons ici à une des difficultés que rencontra, dans son extension, le christianisme pur. Beaucoup d'hommes voulurent devenir chrétiens, qui avaient coutume de gagner leur vie en exerçant un métier plus ou moins païen ; il était difficile de les y faire renoncer, parce que leur simplicité n'attachait aucun sens religieux à des objets qu'ils façonnaient depuis longtemps et parce que le souci de leurs besoins matériels passait chez eux, d'instinct, avant tous les autres. Il est clair qu'un peintre décorateur moderne qui barbouille une statuette de la Vierge, n'a pour son œuvre aucune vénération et n'attache pas une valeur de foi à son métier ; pourtant, aux yeux d'un anti-chrétien intransigeant, il contribue de son effort à entretenir la superstition, puisqu'il fabrique des objets qui s'y rapportent. C'était un raisonnement du même genre qui poussait Tertullien à interdire aux fidèles d'être peintres ou sculpteurs d'idoles. Ce qui me paraît confirmer que tel est bien, en effet, le sens de ses interdictions, c'est qu'il ne dit mot de l'architecture et qu'il ne repousse pas la musique [4], qui étaient d'une application plus facile au service de Dieu et qui, sans doute, y étaient déjà plus couramment employées que les arts plastiques.

C'est encore du même point de vue qu'il considère l'art oratoire. Sans doute, un chrétien ne peut pas, selon lui, enseigner cet art,

1. *Ad. Hermog.*, 1.

2. *De idol.*, 5. Il est certain, d'après ce passage, que les artistes ou ouvriers d'art, qui venaient à la foi, éprouvaient quelque peine à abandonner leur gagne pain ; Tertullien les met en garde contre cette dangereuse faiblesse.

3. *De idol.*, 5 et s.

4. *Ad uxor*, II, 9 ; *Exhort. castit.*, 10, prouverait, au contraire, qu'il admet parfaitement qu'on chante dans l'Église des psaumes et des hymnes.

car il ne le pourrait faire, étant donné les usages établis, sans tomber dans l'idolâtrie, mais il doit l'étudier, car il y trouve une arme pour défendre la vérité [1]. Au fond, Tertullien cède là à un penchant de son propre esprit et de sa propre nature. Il avait évidemment fait de très solides études de rhétorique et jamais rhéteur n'avait trouvé meilleur élève que lui. Au premier abord, cependant, sa thèse aboutirait à une conclusion singulière : s'il arrivait que, le monde prolongeant son existence, la vérité fût partout reconnue, l'art oratoire devrait disparaître, puisqu'il n'y aurait plus que des chrétiens pour l'enseigner et que la vérité n'aurait plus besoin d'être défendue. Tertullien n'admettrait pas cette conclusion, car, en réalité, la vérité ayant toujours besoin d'être exposée, il ne saurait lui être indifférent qu'elle le soit bien ou mal. Sans avoir l'âme d'un Fronton, il est trop rhéteur pour priver ses frères des ressources qui lui ont tant servi. Il faudrait donc que des chrétiens se décidassent à enseigner l'art oratoire. Il l'admettrait, je pense, très bien, seulement, il voit à la réalisation de cette éventualité, plusieurs difficultés, qui achèvent de nous faire comprendre le sens et la raison de sa doctrine sur l'art. Le monde est organisé de telle sorte que le chrétien ne peut y vivre et éviter l'idolâtrie qu'en prenant des précautions de tous les instants : il aurait une plus grande aisance d'allures si le paganisme disparaissait, puisqu'une foule d'occupations pourraient parfaitement durer en cessant d'être païennes. Mais d'abord, l'expérience de cet état nouveau n'est pas faite, ensuite Tertullien ne conçoit pas qu'elle se fasse avant la fin imminente du monde ; c'est pourquoi il ne ne prend pas la peine d'imaginer comment les choses pourraient bien s'arranger dans ce cas. Il s'en tient à ce qu'il voit, aux habitudes courantes de son temps et il les juge incompatibles avec la pratique chrétienne.

Il est probable qu'il admettrait, en même temps que l'art oratoire, et pour la même raison, la poésie et l'histoire, à la condition qu'elles ne soient pas de simples exercices d'esprit, mais qu'elles s'emploient au service de Dieu. Je n'ai rencontré nulle part l'expression nette de cette opinion et de cette tolérance, mais l'usage qu'il fait de l'histoire et la façon dont il envisage les poètes païens, me semblent prouver qu'il ne les conçoit, l'une et l'autre, que comme instruments de polémique et d'édification [2]. Je ne crois pas m'avancer trop en disant que les vers qui lui sont attribués, sans

1. *De idol.*, 10.
2. *De testimon. anim.*, 1 : vani poetae. Il leur reproche surtout d'avoir fait un mauvais usage de la poésie, plus qu'il ne blâme la poésie elle-même ; *De anima*, 18 et 33.

raison sérieuse [1], et qu'on trouve en appendice de ses œuvres authentiques, peuvent — la forme mise à part — nous donner une idée d'un des emplois qu'il assignerait à la poésie [2] : combattre pour la foi ; Commodien, poète de combat par excellence et si près de lui par l'esprit, recevrait sans nul doute son approbation. Les *Actes* de Sainte Félicité et de Sainte Perpétue, dont l'attribution est encore plus douteuse que celle des vers dont je viens de parler, peuvent nous laisser entrevoir ce que serait l'histoire entre ses mains [3].

Ainsi, Tertullien ne proscrit pas l'art en soi ; il se méfie des séductions de l'art profane et en écarte le chrétien ; il en interdit au fidèle la pratique et évidemment l'admiration ; peut-être même s'en tiendrait-il à ces interdictions dernières, s'il voyait le triomphe complet de la foi et s'il croyait à la durée du monde. Malheureusement, le christianisme n'était pas encore, de son temps, capable de créer un grand art, et sans qu'il soit possible de lui attribuer complètement la décadence artistique du IIIe siècle, il est à remarquer qu'il agissait dans le même sens qu'une partie des philosophes et qu'il a certainement contribué à éloigner beaucoup des hommes qui sont venus à lui de l'art pur et désintéressé. Il faudra du temps pour que l'orientation de l'école change ; ce phénomène ne se produira qu'au IVe siècle, avec ce qu'on appelle la renaissance constantinienne.

III. — Les chrétiens eurent, dans la suite, quelque mal à s'entendre au sujet des arts plastiques ; la question, du reste, était pour eux assez complexe. On y pouvait distinguer au moins trois points : Le christianisme pouvait-il admettre l'existence de l'art, d'une façon générale, et user de lui pour le plus grand honneur de la foi véritable ? Pouvait-il accepter certains arts et rejeter les autres ? En tous cas, que pouvait-il penser et faire des produits de l'art païen, quelle que fût leur attribution primitive, une fois qu'ils seraient écartés de tout usage idolâtrique ? Sur ces divers problèmes, il y eut en présence, parmi les chrétiens, deux opinions : l'une très confuse et très incohérente, celle de la masse des fidèles et des héré-

1. Les seuls sur lesquels on pourrait peut-être discuter sont ceux du poème *Adversus Marcionem*. Cependant, leur médiocrité, qui n'est pas voulue comme celle de Commodien, les rend bien suspects. Tertullien savait la prosodie : *De praescr. haeret*, 39.

2. Voy. d'ailleurs, *Apol.*, 47 ; *Ad nat.*, I, 10 ; *De anima*, 33.

3. Je ne connais de lui aucun texte net sur l'histoire, mais il est clair, par l'usage qu'il en fait, qu'il le considère comme un arsenal d'arguments de polémique et qu'il n'est point très exigeant sur la critique du témoignage qui confirme sa manière de voir.

tiques; l'autre beaucoup plus nette et plus constante, celle de l'Église. L'une imposa à divers docteurs des solutions variées; l'autre se contenta d'incliner les fidèles à une adaptation de l'art au christianisme, suivant une tendance qui fut constamment celle du clergé à l'égard des usages païens. Elle alla même jusqu'à la tolérance d'un art neutre, devenu sans portée du jour où le paganisme fut définitivement abattu. Tant que le triomphe ne fut pas assuré, les uns, parmi les fidèles, conservèrent contre l'art les grandes défiances primitives, tandis que les autres, subissant l'entraînement de l'usage, ne dédaignaient pas de recourir à lui, au moins pour honorer les morts. Voyez, par exemple, Clément d'Alexandrie; c'est un homme d'ordinaire bien moins intransigeant que Tertullien et cependant, sur cette question de l'art, il va beaucoup plus loin que lui dans la restriction. A son jugement, l'art plastique demeure nettement interdit par la Bible [1]; l'art, c'est quelque chose de matériel qui ne peut, par conséquent, être très digne de Dieu; en quoi, par exemple, une enceinte de pierres, dressée par des artisans, peut-elle être œuvre sainte [2]? Si parfait qu'il puisse être, l'art use de la matière, dont la grossièreté demeure en lui, toujours. C'est pourquoi il ne peut enfanter d'œuvres vraiment divines et sacrées [3]. Le temple digne de Dieu, c'est la communauté des fidèles et sa véritable effigie n'est que dans l'âme du juste [4]. L'art a une trop grande action sur les sens pour ne pas être dangereux. Clément n'est pas impunément Alexandrin, et il se jette dans une foule d'anecdotes qui couraient l'antiquité sur les passions monstrueuses inspirées par des statues de femmes. Il conclut que l'art a vraiment un pouvoir magique : c'est plus qu'il n'en faut pour le fuir [5]. Toutefois, Origène, qui est normalement plus rigoureux que Clément, est ici moins absolu que lui; il redoute l'art, parce qu'il le voit surtout sous les espèces des statues des idoles, qui, entraînant dans l'erreur les hommes faibles et ignorants, détournent leur âme de Dieu [6]; et parce qu'il sait que les préoccupations d'art deviennent aisément absorbantes, partant, nuisibles à la foi [7]. On entrevoit qu'il pourrait admettre un art chrétien. Eusèbe, trop constantinien pour être intolérant à l'égard des habitudes séculières qui n'étaient pas franchement idolâtriques, ne fait réellement plus d'objection à l'art; il nous décrit même, sans en

1. *Disc. aux Gent.*, IV, 62.
2. *Strom.*, VII, 5, 28.
3. *Strom.*, VII, 5, 28 : οὐκέτ' οὖν ἱερὰ καὶ θεῖα τῆς τέχνης τὰ ἔργα.
4. *Strom.*, VII, 5, 29.
5. *Disc. aux Gent.*, IV, 57.
6. *C. Celse*, IV, 31.
7. *C. Celse*, VI, 66.

être choqué, un groupe, païen d'origine, qu'il dit représenter le Christ et l'hémoroïsse; l'herbe qui pousse au pied du socle a le don du miracle, ce qui prouve péremptoirement que l'approbation de Dieu est sur cet ouvrage d'art [1]. Il ne proteste non plus, en aucune manière, contre la statue élevée à Constantin après sa victoire sur Maxence, parce que l'empereur a fait placer, dans sa main, la croix, et graver sur le socle une inscription rapportant à Dieu le mérite de ses succès [2]. Sans doute, nous sommes, avec Eusèbe, dans cette période de transition où la joie du triomphe rend parfois les chrétiens un peu aveugles sur la portée des concessions que leur foi fait au monde; toutefois, on peut dire que l'évolution des idées chrétiennes, sur la question qui nous occupe, est dès lors accomplie dans l'Église et que celle-ci est prête à accepter l'art, transposé à l'usage du christianisme. Il n'y avait cependant pas encore unanimité parmi les fidèles [3]; ce qui explique que l'Église elle-même ait un peu hésité avant de fixer sa doctrine. Voyez, par exemple, S. Augustin; il ne pense pas que l'art puisse être rigoureusement condamné, et, selon lui, l'artiste reçoit son talent de Dieu [4], mais il juge encore l'art superflu [5]; il craint qu'il ne détourne de Dieu celui qui s'y adonne [6]. Il est certain qu'il y avait, depuis longtemps, un art chrétien à l'époque du triomphe; les peintures des catacombes le prouvent, et divers textes l'établissent, pour des monuments disparus [7]; mais nous voyons, au IVe siècle, s'affirmer une opposition conforme aux impressions primitives et qui deviendra, plus tard, le mouvement iconoclaste [8]. Le Concile d'Elvire semble lui donner raison, puisque son XXXVIe canon proscrit les peintures

1. *H. E.*, VII, 18.
2. *H. E.*, IX, 9, 10 et 11.
3. Les divergences très tenaces de l'opinion chrétienne sur la beauté humaine accentuent le désaccord fondamental; selon les uns, la beauté est négligeable (Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, *Préf.*, p. XCVII et n. 2); elle est même dangereuse et doit être fuie (S. Paul Nol., *Ep.*, XXXII, 2; et *De Vita S. Honorati Sermo S. Hilarii ep. Arelat.*, 8); selon d'autres, au contraire, elle a une valeur propre et elle est mentionnée sur les inscriptions. (Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, nos 212; II, 642, *Nouv. rec.*, no 311, etc.)
4. *De divers. quaest.*, LXXXIII, *quaest.*, 78.
5. *De doctr. christ.*, II, 25, 39.
6. *De divers. quaest.*, LXXXIII, *quaest.*, 78.
7. Hieron., *Ep.*, VI, 9 : Eus., *H. E.*, X, 4, 27; Prudence, *Peristeph.*, *Hymn.*, XI, 124 et s.; 215 et s.; *Beati Asterii Amaseae episc. enarr. in martyr. praeclarissimae martyris Euphemiae* (Ruinart); tous ces textes ont trait à l'ornement d'églises chrétiennes.
8. Voy., par exemple, dans Hieron., *Ep.*, VI, 9; la traduction latine d'une lettre de S. Epiphane, évêque de Salamine de Chypre, où celui-ci raconte l'éclat auquel il s'est livré dans une église dont la portière était brodée et ornée d'une figure représentant le Christ ou quelque saint; il l'a mise en pièces, la jugeant : contra religionem nostram.

et les représentations figurées sur les murs de l'église [1]; c'est seulement peu à peu que le culte des images s'établit sans conteste et que l'art s'implante définitivement dans l'Église.

Malheureusement, le christianisme lui avait porté un coup redoutable. Les préoccupations morales avaient détourné les hommes du culte de la forme [2], qui est nécessaire au progrès ou seulement à l'existence de l'art. Toute la spontanéité et la fraîcheur de certaines impressions vraiment artistiques [3], qu'on surprend parfois chez les chrétiens, ne suffisent pas à remplacer la technique disparue. Alors, quand les fidèles ont voulu des objets d'art, ils ont dû se tourner vers l'art païen. On a sans doute exagéré leur zèle iconoclaste contre les dieux déchus; en définitive, il nous est resté de l'art antique beaucoup de choses qu'ils auraient pu détruire et qu'ils ont respectées; les excès de zèle, comme il arrive d'ordinaire, ont toujours dû demeurer assez locaux ou même individuels. En revanche, les artistes chrétiens se mirent à transformer les productions antiques qu'ils se sentaient incapables d'imiter. Ils recherchèrent les sarcophages païens pour y ensevelir leurs morts illustres et ils *christianisèrent* les statues antiques, faisant, par exemple, un S. Hippolyte de quelque rhéteur du IIIe siècle. La pratique du monde a été, sur ce point, plus forte que le christianisme, parce que sa répugnance n'a jamais été jusqu'à la proscription générale et absolue de l'art et que l'Église a cédé quand l'art ne lui a plus paru un danger pour la foi. S'il sortit de cette tolérance définitive une querelle qui troubla profondément la chrétienté, il ne fut pas impossible d'établir que l'Église romaine, en prenant le parti des images, demeurait d'accord, sinon avec les textes saints, au moins avec la tradition qui avait fixé leur sens [4].

Ce que je viens de dire s'applique à l'art en général. Toutefois, il est utile d'insister un peu sur deux formes d'art, qui ont tenu dans l'Église et presque dans la foi, une place considérable : l'art oratoire et la musique.

Jusqu'à l'époque de Tertullien, les défenseurs les plus ardents de l'Église avaient reçu une éducation païenne et c'est en mettant à son service des connaissances de rhétorique acquises à l'école qu'ils avaient glorifié la foi. Fallait-il donc attendre, pour continuer le combat, qu'il se présentât d'autres convertis semblables, ou

1. *Conc. Eliber.*, XXXVI.
2. Renan, *M.-Aur.*, p. 47; 597 et s.
3. Voy. particulièrement le joli tableau champêtre qui se trouve dans *Passio SS. Theodoti*, etc., XI (Ruinart).
4. Sur ce point, voy. *Pseudo-can.*, VIII du synode apostolique d'Antioche, ap. Mansi, I, p. 67 — et les références.

fallait-il considérer que leur art était inutile et que des ignorants avaient aussi bien et aussi utilement travaillé pour la vériré qu'un Tatien, qu'un Aristide ou qu'un Tertullien? Les attaques des rhéteurs païens, sans doute plus semblables à Fronton qu'à Celse, mais probablement assez nombreux [1], rendaient difficile le détachement absolu de l'art oratoire. Pourtant l'accord ne se fit pas vite entre les chrétiens sur l'acquisition et l'usage de cet art. Il n'y eut guère d'hésitation sur la question de savoir si un chrétien pouvait être rhéteur ou sophiste; c'était d'ordinaire tout un [2]. Pris en lui-même, dit Clément d'Alexandrie, l'art du rhéteur est inutile, parce qu'il ne s'occupe que de mots [3] et ne cherche qu'à plaire à la foule [4]. Il fut moins facile de décider s'il convenait de détourner cet art de ses usages profanes et de l'employer au service de la vérité. Le dédain apostolique pour les artifices et les élégances, inutiles à celui qui parle de Dieu, se maintient sans doute longtemps dans l'Église. S. Cyprien et son contemporain Commodien suffiraient à le prouver. Le premier soutient que la sincérité porte en elle une éloquence suffisante, et que la simplicité de la parole ne nuit en rien à la force de la vérité [5]. Le second, prêche d'exemple et, tout en employant la forme artistique du vers, il en brise si bien la régularité classique et en détruit de telle sorte le charme propre [6], qu'il est une vivante protestation contre l'art poétique. On lui en avait vraisemblablement appris les règles dans sa jeunesse, car, lui aussi, était né hors de la foi chrétienne [7], mais il les a volontairement oubliées et violées. Toutefois, ni la candeur de S. Cyprien qui, d'ailleurs, possédait le talent qu'il jugeait inutile, ni la grossièreté voulue et populacière de Commodien, ne devaient triompher de la nécessité dans laquelle l'Église se trouvait, de se défendre et de se bien défendre. Aujourd'hui, elle

1. Ceci me paraît résulter de Clém. Alex., *Strom.*, I, 3, 22 et I, 8, 39, où l'ardeur de l'invective contre les sophistes, donne l'impression d'une rancune qui se soulage.

2. Clém. Alex., *Strom.*, I, 10, 47 : Τὴν δὲ ἐριστικήν τε καὶ σοφιστικὴν τέχνην παραιτητέον παντελῶς. — Dans *Strom.*, I, 3, 22, les sophistes sont successivement comparés à des cigales, à des fleuves de mots stériles, à de vieilles savates sans résistance; ils n'ont de bon que la langue : μόνη δὲ ἡ γλῶσσα ὑπολείπεται. — Hieron., *Ep.*, LII, 8 : Noli te declamatorem esse... verba volvere et celeritate dicendi apud imperitum vulgus admirationem sui facere, indoctorum hominum est.

3. *Strom.*, I, 8, 39.

4. *Strom.*, I, 8, 41, appuyé sur *Galat.*, V, 26.

5. *Ad Donat.*, 2.

6. Voy. l'étude de M. Boissier dans les *Mél. Renier* et Aubé, *Essai d'interprét. d'un fragm. du Carm. Apol. de Commodien*, Append., III de *L'Égl. et l'État dans la seconde moitié du* IIIe *siècle*.

7. *Instruc.*, I, 1 : Ego similiter erravi tempore multo.

emploie volontiers les procédés de la presse de combat, alors, il lui fallait recourir à ceux de la rhétorique. Il fut de bonne heure entendu, parmi ses membres, que l'essentiel était de tenir des propos utiles (ainsi que le dit Clément d'Alexandrie) [1] ; mais il ne fut pas défendu, en outre, de les orner, pour le plus grand bien de la vérité. Il était impossible de ne pas avouer qu'un mauvais discours était nuisible à la foi ; de même fut-il généralement admis que la parole, habilement employée, pouvait conduire au salut comme les œuvres [2] : car « bien heureux celui qui est adroit de ses deux mains [3] ». On en vint même à convenir qu'à côté des très beaux modèles d'éloquence que contenaient les Écritures, il arrivait qu'on y rencontrât des passages très obscurs, dont l'imitation pourrait être d'un effet fâcheux [4]. Un pas de plus et nous avons cette idée qu'exprime le continuateur d'Eusèbe, Socrate : les livres saints n'apprennent pas à bien parler et il faut savoir bien parler pour défendre la vérité [5]. De ce côté, les nécessités d'une polémique, probablement plus active que nous ne le soupçonnons, ont donné raison à Tertullien [6], et la culture antique a continué à préparer les docteurs à leur tâche. De cette culture, ils ont d'ailleurs prétendu laisser tomber le superflu, en proscrivant la littérature dramatique, la poésie [7], les œuvres d'imagination [8] ; ils ont pu, en effet, n'en pas produire, et même en arrêter presque complètement la production, mais ils n'ont pu s'imposer l'ignorance de celles qui existaient déjà ; ils n'ont pu cesser d'être hommes au point de ne plus les goûter ; et bientôt ils les imiteront [9].

La musique pouvait se plier aisément aux exigences chrétiennes ;

1. *Strom.*, I, 10, 48.

2. Clém. Alex., *Strom.*, I, 10, 46 : Ἔστι γὰρ καὶ σωτήριος λόγος, ὡς καὶ ἔργον σωτήριον. August., *De doctr. christ.*, II, 31, 48 ; 37, 55-57 ; IV, 2, 3 et s. ; IV, 3, affirme l'utilité pour la défense de la vérité de la dialectique et de la rhétorique, à la condition de les bien employer.

3. *Strom.*, I, 10, 46 : Μακάριος δὲ ὁ περιδέξιος.

4. August., *De doctr. christ.*, IV, 8, 22 et s.

5. Socr., III, 16; Boissier, *Fin du pag.*, I, p. 206. Est-ce que S. Augustin lui-même n'avoue pas que Cicéron l'a longtemps empêché de goûter l'Écriture (*Confess.*, III, 5, 9) ?

6. C'est une raison analogue qui fait pencher Saint Augustin vers l'étude de l'histoire (*De doctr. christ.*, II, 28, 42); il s'agit de mieux entendre les livres saints et de mieux comprendre Dieu dans ses œuvres, car la matière de l'histoire est dans sa main. Orig., *C. Celse*, II, 21, jugeait cette étude occupation un peu inférieure.

7. August., *De vera relig.*, LI, 100. Min. Félix soutenait (*Octav.*, 22) que les poètes sont des corrupteurs, parce qu'ils parlent trop des dieux et en termes trop séduisants.

8. August., *De doctr. christ.*, II, 25, 39.

9. Voy. Boissier, *Fin du pagan.*, le chap. intitulé : *Les origines de la poésie chrét.*

néanmoins elle souleva, elle aussi, quelques défiances parmi les fidèles, notamment celles de Clément d'Alexandrie. C'est qu'en effet elle est encore plus sensuelle, je veux dire qu'elle peut agir plus directement et plus énergiquement sur les sens, que n'importe lequel des arts plastiques, et nous savons combien Clément les redoutait tous, considérés sous ce point de vue. Il n'interdit pas au chrétien l'étude de la musique en tant que science, forme sous laquelle la cultivaient certaines sectes philosophiques; il recommande même au chrétien instruit, au prêtre, de l'apprendre, parce qu'elle est un ornement de l'esprit et qu'elle adoucit les mœurs [1]; et aussi parce que ses modes enferment le sens mystique des choses divines, de même que les mathématiques [2]. C'est, pour ainsi dire, de la musique pratique qu'il se méfie, et c'est surtout pour le commun des fidèles qu'il la redoute. Il insiste sur le trouble qu'elle jette dans l'âme et sur les écarts auxquels elle peut la porter; il proscrit les instruments des païens, surtout la flûte (σῦριγξ et αὐλός). qui conviennent mieux aux bêtes qu'aux hommes et leur font pourtant perdre la tête [3]. Il est certain que la musique païenne lui paraît extrêmement dangereuse. C'est là une opinion qui sera celle de tous les docteurs chrétiens, et une telle crainte exclut nécessairement l'admiration [4]. Clément d'Alexandrie admet cependant la musique dans l'église, à la condition qu'elle soit, par elle-même, modeste et pudique, sobre et grave, comme il convient au caractère chrétien, et exempte de ces modulations lascives qui ne peuvent être entendues que par les femmes de mauvaise vie [5]. Les chrétiens doivent user avec la plus grande prudence des instruments de musique, ne pas prendre au propre ce que l'Écriture en dit parfois au figuré [6] et se défier de ces engins qui excitent les passions guerrières, portent à l'amour et allument la colère. Suit l'énumération de tous les instruments qui, chez les divers peuples, servent à ces usages condamnables et que le chrétien doit s'interdire absolument, car il lui suffit du verbe (λόγῳ) pacifique pour louer Dieu [7]. Clément consent cependant à ce que le fidèle joue du luth et de la harpe, qui sont les figures du Verbe, et qu'il chante.

1. *Strom.*, VI, 11, 89 : ἁπτέον ἄρα μουσικῆς εἰς κατακόσμησιν ἤθους καὶ καταστολήν.
2. *Strom.*, VI, 11, 84.
3. *Pedag.*, II, IV, 41.
4. *Strom.*, VI, 11, 89; *Pedag.*, II, 4, 44. — Voyez de même Arnobe, *Adv. nat.*, II, 42; Ambros., *Hexaem.*, III, 1, 5; Hieron., *Comment. in Osee*, liv. III, chap. VIII, vers. 13.
5. *Pedag.*, II, 4, 44.
6. *Psalm.*, CL, 3, 4-5.
7. *Pedag.*, II, 4, 41 et 42.

Il pousse la condescendance jusqu'à lui permettre d'user de cette musique épurée dans les repas privés, auxquels doit présider toujours l'amour de Dieu et du prochain [1], parce que, loin d'exciter le désir, elle le modère et loue Dieu pour les biens qu'il nous donne [2]. C'est la musique calmante. Il n'est pas sûr d'ailleurs qu'elle se soit développée seule parmi les chrétiens et que les diaboliques modulations et les rythmes variés, que redoutait tant Clément, n'aient point trouvé moyen de s'introduire jusque dans l'église. Il semble évident qu'il n'y eut point, dès le début, de musique liturgique absolument fixe et que l'initiative de quelques musiciens évêques fit beaucoup pour en créer une; tel fut ce Néros d'Égypte, dont nous parle Denys d'Alexandrie, dans une lettre conservée par Eusèbe, et dont le chant réconfortait maint fidèle [3]. S. Augustin avoue qu'il craint de se laisser trop saisir par la musique sacrée elle-même [4], et il se demande s'il ne vaudrait pas mieux s'en tenir à la simple récitation d'Athanase d'Alexandrie, laquelle était plutôt une accentuation du texte qu'un chant [5]. Il penche pourtant pour le maintien de la vraie musique dans l'église, à cause du secours qu'elle apporte à la foi, en élevant l'âme de ceux qui sont encore peu avancés dans la connaissance divine; mais il demeure entendu pour lui que c'est un péché d'être plus sensible au chant qu'aux paroles [6]. La cause de la musique ne fut donc jamais sérieusement compromise, et le christianisme ne tarda pas à offrir aux musiciens des sources d'inspiration qui ont produit des chefs-d'œuvre, et ne sont pas encore épuisées de nos jours, après Palestrina, Bach, Haendel, Beethoven, Wagner et Franck. Il n'y eut discussion que sur le genre de musique qu'il convenait d'accepter. Sur ce point, les vieux chrétiens ne se mirent pas d'accord, non plus que ne l'ont fait leurs descendants. N'a-t-il pas été plusieurs fois question, de notre temps, d'enfermer les maîtrises catholiques exclusivement dans le plain-chant et la musique liturgique ?

La danse eut moins de chance que la musique et l'exemple du roi David dansant devant l'arche ne suffit pas à la sauver; elle était d'une adaptation moins commode que sa sœur au culte chrétien et elle demeurera proscrite de l'Église. C'est à peine si on peut

1. *Pedag.*, II, 4, 43.
2. *Strom.*, VI, 11, 90.
3. Eus., *H. E.*, VIII. 24, 4 : ... τῆς πολλῆς ψαλμῳδίας, ἣ μέχρι νῦν πολλοὶ τῶν ἀδελφῶν εὐθυμοῦνται.
4. *Confess.*, X. 33, 49 et s.
5. *Confess.*, X. 33, 51 : qui tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem psalmi, ut pronuntianti vicinior esset quam canenti.
6. *Confess.*, X, 33, 51.

rapporter à l'ancienne orchestrique cet ordre et cette harmonie qui doivent présider aux processions et aux diverses cérémonies catholiques. La danse privée conservera également mauvaise réputation ; elle fut toujours et est encore regardée comme dangereuse, à cause de son caractère profane et sensuel [1].

En définitive, ce débat entre les chrétiens et l'art est intéressant, parce qu'il nous montre le christianisme aux prises avec une des habitudes les plus invétérées de la vie païenne ; une de celles qui la pénétraient au point d'en être inséparables. Foncièrement hostile à l'art, la religion nouvelle dut pourtant le tolérer et bientôt l'adopter. Tertullien nous permet de saisir le point de vue des plus sévères d'entre les fidèles et rien n'est plus significatif que de voir sa mauvaise volonté notoire aboutir à une demi-tolérance, au moins dans l'Église. Il admet l'art, non pas certes, en tant qu'il embellit la vie périssable d'ici-bas, mais en tant qu'il peut servir à rehausser l'hommage que les chrétiens rendent à Dieu. Il ne s'agit donc plus de l'art pour l'art, de celui qui égaie et anime le monde, car l'âme de Tertullien est fermée aux séductions du siècle, elle est comme celle du moine austère qui, passant sa vie dans une cellule nue, veut que la chapelle de son couvent soit ornée, et qui donne au culte qu'il célèbre toute la pompe possible, parce que rien n'est trop beau pour Dieu. Si donc la porte de l'Église demeure entr'ouverte à l'art [2], et si le christianisme doit, un jour, lui rendre un éclat merveilleux, les païens ne sont encore sensibles qu'aux négations énergiques qui condamnent tout ce qu'ils en aiment : plaisir de l'esprit et des sens, joie de la vie.

1. Arnobe, *Adv. nat.*, II, 42, consacre à cette question quelques phrases d'un naturalisme assez pittoresque. Voy. l'interdiction formelle dans *Conc. Laod.*, can. LII, ap. Mansi, II, p. 571.

2. Je dis entr'ouverte, car, si les gnostiques et diverses sectes hérétiques lui firent sans doute bon accueil dès l'abord (Renan, *Égl. chrét.*, p. 155 et s. ; *M. Aur.*, pp. 145, 540-41, 544-45), l'Église orthodoxe, surtout l'orientale, garda de grandes défiances, en raison même de ce succès de l'art chez les hérétiques, qui s'ajoutait à sa nature foncièrement païenne : Renan, *M. Aur.*, p. 545. — Sur le développement de cet art chrétien, en quelque sorte officiel, voy. Bayet, *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétienne en Orient avant la querelle des iconoclastes.* Paris, 1879, et sur la persistance de l'art païen après le triomphe : Allard, *L'Art païen sous les Empereurs chrétiens,* Paris, 1877.

CHAPITRE XVI

L'ÉDUCATION ET L'INSTRUCTION

I. Comment se pose le problème de l'éducation à la fin du IIe siècle. — II. L'éducation physique ; idées païennes ; opinions de Tertullien ; traditions chrétiennes postérieures. — III. L'éducation intellectuelle [1] ; comment elle est organisée dans l'Empire ; comment se forme l'opinion chrétienne sur elle ; celle de Tertullien. — IV. Divergences qui demeurent sur la question parmi les chrétiens.

I. — Quelque opinion qu'eussent les chrétiens sur la nécessité de procréer des enfants, force leur était de les élever quand il leur en venait, et le problème de l'éducation se posait inévitablement devant eux. Nous avons vu à quel point ils avaient le sentiment de la responsabilité du père de famille devant Dieu. Ils estimaient que, pour en diminuer le poids, il leur fallait, avant tout, donner à leurs enfants une exacte connaissance des vérités chrétiennes et les habituer à une constante pratique du culte véritable, en même temps qu'à une convenable soumission à l'égard de leurs parents [2].

Ils ne pouvaient soutenir qu'il fallait abandonner l'enfant à lui-même ; la nécessité de l'instruction chrétienne est déjà une éducation et ceux des écrivains chrétiens, qui se préoccupent plus particulièrement de donner des conseils pratiques à leurs frères, ne manquent pas d'insister sur la nécessité de faire suivre aux enfants une éducation (Παιδεία) sévère, c'est-à-dire de les élever avec fermeté. Ils développent tous plus ou moins l'adage connu : « Qui aime bien châtie bien » [3], et ils montrent que les dispositions naturelles les meilleures ont besoin d'être perfectionnées par une culture

1. Une grande partie du premier volume de *La fin du paganisme*, de M. Boissier, est consacrée à l'étude de l'instruction païenne et de son influence sur les chrétiens ; j'y renvoie, afin d'alléger ce chapitre de redites inutiles.
2. *Const. Apost.*, IV, 11.
3. Partic., Clém. Alex., *Pedag.*, I, 9, 75 et s. ; *Const. Apost.*, IV, 11.

méthodique [1]. C'était là un principe si couramment admis [2] et qui tombait si bien sous le sens commun que toute négation, que toute discussion même, en semblait impossible. Mais son application soulevait en réalité des difficultés sans fin.

En effet, le principe mis à part, il demeurait à résoudre plusieurs autres questions dont la solution n'était pas et n'est pas encore enfermée dans le catéchisme. Convenait-il de laisser le corps et l'intelligence de l'enfant grandir et se développer au gré de la nature, ou bien était-il nécessaire de les aider, l'un et l'autre, par des exercices appropriés ? C'est-à-dire fallait-il soumettre le corps à un entraînement physique et l'intelligence à la discipline de l'instruction ?

II. — Les anciens prenaient un grand soin de l'éducation physique et, s'il est vraisemblable que l'antique rigueur de sa méthode s'était fort relâchée au IIIe siècle, sa nécessité demeurait reconnue parmi les hommes aisés [3]. Les exercices physiques avaient leurs détracteurs, comme leurs partisans exagérés [4], mais ils restaient couramment en honneur et on estimait qu'ils contribuaient à rendre l'homme actif et vigoureux. Tertullien est, à ma connaissance, le premier écrivain chrétien qui aborde franchement la question. Ces exercices de la palestre sont, à ses yeux, une invention des Grecs que les Romains auraient bien dû leur laisser, eux qui sont si fiers de leur « romanité ». Ne pratiquaient-ils pas jadis un exercice meilleur : le rude labeur des champs ? Tout lui paraît blâmable dans cette éducation physique : les exercices, les frictions qui assouplissent les membres, le massage, l'alimentation spéciale de l'entraînement [5]. Son indignation, qui surprend un peu au premier abord, s'explique par deux raisons : en premier lieu, il trouve immoral de se montrer dans la nudité du gymnase; en second lieu,

1. Clém. Alex., *Pedag.*, I, 6, 34, qui développe ce thème : il faut apprendre pour savoir quelque chose.

2. Voyez dans Lucien, *Le Songe*, 12, ce qu'une bonne παιδεία peut procurer d'avantages à celui qui l'a suivie avec profit.

3. Il est entendu que les exercices d'école de la gymnastique grecque n'avaient que très difficilement pénétré dans l'éducation romaine, qui préférait l'assouplissement foncièrement militaire pratiqué au champ de Mars; mais, outre que les répugnances premières avaient disparu à l'époque où nous nous plaçons, nous entendons ici, par éducation physique, tout entraînement méthodique du corps, en vue d'une plus grande vigueur, d'une plus grande souplesse, ou d'un meilleur maintien. Voy. *Dict. des Ant.*, art. *Educatio* de M. Pottier, p. 487.

4. Voy. le dialogue de Lucien intitulé : *Anacharsis ou les Gymnastes*, médiocre exercice d'école, d'ailleurs, mais qui donne une idée des arguments pour et contre le gymnase.

5. *De pallio*, 3 : quid nunc, si est Romanitas omni salus, nec honestis tamen admodum Graeci estis ? — *De spect.*, 18.

il considère que développer artificiellement le corps, c'est défaire l'œuvre de Dieu [1], au même titre, par exemple, que se teindre les cheveux [2]. Aussi, plus de palestre : le diable y fait trop ses affaires [3]. Le chrétien est un homme paisible et doux, qui n'aura jamais à se battre contre personne ; il n'est donc point besoin qu'il soit si vigoureux. Il y a de la pudibonderie et de l'exagération dans cette interdiction et il ne faut pas aller plus loin que Clément d'Alexandrie pour trouver, sur le même sujet, des idées sensiblement différentes. Lui, ne cherche pas malice en l'affaire, mais il est Grec ; il convient que les exercices du gymnase sont excellents pour les jeunes gens et même pour les hommes faits, à la condition qu'on en use avec modération et qu'ils ne détournent pas des choses meilleures (τῶν κρειττόνων ἔργων). Il n'est point, d'ailleurs, partisan des complications et estime que, pour beaucoup d'hommes, ce serait assez de se promener, ou de tirer de l'eau d'un puits, de fendre du bois, ou de lire à haute voix. Il faut surtout approprier les exercices aux nécessités du tempérament de chacun. Surtout pas d'excès en rien et pas de vanité, c'est la recommandation suprême de Clément, qui touche là du doigt les deux gros inconvénients d'une éducation physique trop poussée [4].

Cependant, pour une fois, ce ne fut pas la modération qui eut tout à fait raison, et le christianisme porta un rude coup à l'éducation physique des anciens. D'abord en orientant les esprits de ses fidèles vers les préoccupations religieuses et morales, qui devaient absorber tout le temps qui n'était pas employé au travail journalier ; ensuite, en créant le type de l'homme pieux, vivant autant que possible hors de son corps, de l'ascète amaigri par le jeûne et toutes les contraintes physiques.

III. — En réalité, l'éducation physique n'est pas indispensable et il ne peut y avoir discussion que sur son utilité, car la nature, à ce point de vue, pourvoit au nécessaire. Pour l'éducation intellectuelle, pour l'instruction, c'est autre chose. D'abord, il n'est point nécessaire d'être instruit pour vivre et beaucoup d'hommes vivent aujourd'hui même, qui n'ont jamais su que ce que l'expérience de chaque jour leur a appris. En dehors de cette instruction naturelle, dont chacun profite en proportion de ses facultés d'observation, les chrétiens recevaient l'instruction chrétienne ; or, Tertullien lui-même ne manquait pas de proclamer que l'Écriture con-

1. *De spect.*, 18 : ne cura facticii corporis ; *De pallio*, 4.
2. *De cultu fem.*, II, 6.
3. *De spect.*, 18 : et palaestrica diaboli negotium est.
4. *Pedag.*, III, 10, 49-52.

tenait toute vérité et que tout ce qui restait en dehors d'elle n'était qu'erreur [1]. Mais, si une telle opinion lui devait sembler absolument fondée pour ce qui touchait à la religion et à la morale, il ne pouvait soutenir qu'elle fût autre chose qu'une manière de parler pour tout le reste. Si médiocre que fût la science de ce temps, lui qui en avait reçu les éléments à l'école, ne pouvait sérieusement prétendre qu'elle fût enfermée toute dans l'Écriture. Encore ne pouvait-on aborder l'Écriture sans quelque préparation, sans ce que nous appelons une instruction élémentaire. Au reste, la société chrétienne n'était pas complètement libre de ses opinions, ni de ses actions, en la matière. On conçoit, en effet, que l'Église, par exemple, puisse, dès lors, construire *a priori* un plan d'éducation et d'instruction à l'usage d'un pays neuf peuplé d'ignorants; qu'elle s'efforce de réduire l'instruction à des notions élémentaires et au catéchisme, ainsi que les Espagnols ont pu le faire assez longtemps dans leurs colonies d'Amérique. Mais, dans l'Empire du IIIe siècle, l'Église, l'eût-elle voulu, ne pouvait agir ainsi; elle n'était pas dans la situation d'un vainqueur vis-à-vis de vaincus inférieurs, et elle se trouvait en présence d'un système d'instruction solidement fondé et fortifié par des habitudes d'esprit assez anciennes pour être très difficiles à déraciner de l'âme des hommes [2]. Le *primus magister* prenait l'enfant et lui enseignait à coup de férule les premiers éléments; la lecture, l'écriture et le calcul; le grammairien le faisait passer ensuite par le περίοδος des études secondaires, tant scientifiques que littéraires; enfin, le rhéteur l'initiait à l'art suprême : l'éloquence. Parfois le jeune homme allait se perfectionner au cours de quelque philosophe, ou faisait le voyage d'Athènes, dont l'Université renfermait encore les représentants des grandes écoles philosophiques. Les enfants n'allaient pas toujours jusqu'au bout des études et s'arrêtaient à l'un ou à l'autre de leurs divers degrés, mais tout nous porte à croire, qu'au moins dans les villes, tous franchissaient le premier : Tertullien les avait certainement gravis tous. Or, cet enseignement était consacré officiellement, il avait pour lui non seulement la force de la tradition et de l'opinion, mais encore l'appui des pouvoirs publics [3]. Les villes payaient — souvent mal, il est vrai — leurs maîtres, de tout

1. *De praescr. haeret.*, 7; 14; *De virg. vel.*, 1; *De monog.*, 1.

2. Voy. le résumé clair que présente M. Boissier, *Fin du pag.*, I, p. 145 et s., sous le titre : *L'instruction publique dans l'Empire romain* et l'art. *Educatio* du *Dict. des Ant.*

3. Réville, *Relig. à Rome*, p. 15; voir également l'art. *Educatio* dans le *Dict. des Ant.*; M. Pottier y fait justement remarquer (p. 489) que l'État, surtout depuis Hadrien, s'efforce de mettre de plus en plus complètement la main sur l'enseignement.

ordre ; l'Empereur tenait la main, de son mieux, à l'exactitude pécuniaire des municipalités et lui-même fondait des chaires, que le trésor public entretenait. Cet enseignement avait même plus qu'une valeur officielle ; il avait aussi, pour ainsi dire, une valeur nationale ; partout où s'étendait la domination romaine, s'élevaient des écoles, dans lesquelles les enfants étaient enseignés suivant les mêmes méthodes et les mêmes doctrines, et qui étaient de puissants instruments de romanisation. L'éducation d'école était un des éléments essentiels — l'essentiel peut-être — de cette *Romanitas* dont parle Tertullien. Si contestable, si discutable que nous puisse paraître, au point de vue pédagogique, une instruction uniquement orientée vers la rhétorique et la sophistique, éprise d'argumentation stérile, de minutie et d'excessive recherche de la forme, tout nous prouve qu'elle était très tenace, étant profondément enfoncée dans l'esprit des hommes, qui l'avaient reçue. Le christianisme devait donc compter avec elle, et elle était de force à l'y contraindre. Dès qu'elle fut connue de ce que nous nommons « *le monde enseignant* », la foi chrétienne y rencontra de grandes antipathies. Ce ne fut pas seulement parce que l'Université d'alors était très conservatrice et que la nouveauté du christianisme lui déplaisait, ce fut surtout parce qu'elle était païenne. Je ne prétends pas qu'elle le fût par la foi, ou par une pratique religieuse particulièrement exacte, je veux dire qu'elle l'était par l'esprit et par le fonds de ses exercices littéraires, qui n'étaient autres que l'étude des poètes et des écrivains païens. De même qu'elle s'était enracinée elle-même dans l'esprit des hommes, au point de n'en pouvoir plus être distinguée, de même le paganisme était en elle, formait sa chair et son sang. Le christianisme, en tant que doctrine religieuse et en quelque sorte philosophique, la heurtait de toutes parts et lui paraissait superstition grossière, inesthétique et vide de raison [1]. Il n'était point besoin, d'ailleurs, de préciser les conflits ; il y avait entre elle et lui incompatibilité d'humeur et d'esprit. Fronton, universitaire illustre, dont malheureusement le *discours* contre les chrétiens est perdu, ne fut pas le seul à déclamer contre eux. De leur part, les fidèles ne pouvaient qu'être scandalisés des allures de cet enseignement qui, fondé sur l'étude des poètes de l'erreur, propageait leurs mauvaises doctrines, répandait leurs légendes et leurs opinions abominables, en les enveloppant d'une dialectique subtile et d'un langage séduisant. Ils ne pouvaient pas ne pas voir que tous ces maîtres divers : grammairiens, rhéteurs et

1. Tert., *Apol.*, 21, avoue que la culture des païens les gêne pour comprendre la vérité, ils sont iam expolitos et ipsa urbanitate deceptos.

philosophes, étaient pour eux des ennemis redoutables, car, pour quelques transfuges très utiles, qui passaient de leur camp à celui du Christ, il demeurait une masse d'irréconciliables qui lançaient les attaques les plus âpres et les plus habiles contre la foi. Fussent-ils, d'ailleurs, venus tous à elle, qu'il serait encore resté leurs méthodes, et la substance de leur enseignement.

Dès l'abord, il semblait logique et inévitable que le christianisme repoussât la culture d'école et s'efforçât de la détruire. Elle constituait, en effet, pour lui, un double danger : elle était un grand obstacle à sa propagande, et elle était une perpétuelle menace pour la pureté de sa doctrine ; elle était abondante source d'hérésie. Il y avait pourtant une autre solution : adopter cette instruction ; mais l'adopter en modifiant son caractère et son but ; je veux dire, en s'efforçant de la réduire à une culture formelle, à un exercice de l'esprit fondé sur des fictions, très nettement proclamées telles, et neutralisées par une forte instruction chrétienne ; l'adopter enfin, en ne cherchant en elle que l'utilité pratique, sans se laisser aller jusqu'au plaisir. Ce fut en définitive cette solution dernière que Tertullien accepta, et avec lui, l'Église presque entière. Nous verrons tout à l'heure si elle répondit tout à fait à ce qu'on attendait d'elle ; remarquons seulement qu'elle n'était pas *a priori* très prudente. L'impression que peut produire une éducation de ce genre et les traces qu'elle laisse ne se limitent pas en effet arbitrairement ; l'éducation, par les habitudes d'esprit dont elle fait notre nature intellectuelle, retrouve toujours ses droits en nous. Il n'est pas nécessaire d'aller loin pour le prouver : si des hommes comme S. Justin, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, Arnobe, S. Augustin, etc., n'avaient point subi cette culture païenne, et n'avaient été tout à fait impuissants à se détacher d'elle, comme à en concevoir une autre, ils ne se seraient pas laissés aller à cette étrangeté d'admettre et de recommander une discipline de l'esprit si éloignée de leur foi.

Le christianisme primitif n'était point porté vers elle et c'était une présomption contre sa nécessité que l'ignorance des Apôtres ; malheureusement l'exemple de S. Paul avait contrarié cette impression première, qui, pourtant, demeura sans doute celle des chrétiens, tant qu'ils ne se recrutèrent que parmi les petites gens sans instruction.

Je verrais volontiers une trace de cette logique et archaïque défiance dans cette prescription que nous rencontrons dès le début des *Constitutions apostoliques* [1] : il faut s'abstenir de tous

1. *Const. Apost.*, I, 6.

les livres des Gentils. Le développement de l'idée n'est pas sans doute très ancien dans ce texte; il y est dit que tout ce qu'il faut savoir se trouve dans l'Écriture; la poésie, l'histoire des origines, les lois, etc., et cette énumération sent l'amplification de basse époque. Il n'en va pas de même de l'idée, que je crois très antique, car je la retrouve exprimée clairement par S. Théophile, dès le début de son ouvrage adressé à Autoloque. Nous l'y voyons opposer la vanité de la forme littéraire à la solidité de la vérité [1]; puis, examinant ce qui s'enseigne dans les écoles, il affirme que ce n'est qu'un tissu d'erreurs et de contradictions inspirées par les démons [2] : ceux-ci ne font point difficulté de l'avouer, pourvu qu'un chrétien prenne la peine de les en presser. Homère et Hésiode et tous les poètes viennent au premier rang des écrivains qui ont reçu cette affreuse inspiration [3]. Ces Grecs ne savent rien de véritable; ils n'ont connu les lettres que fort tard; ils se targuent d'Homère et d'Hésiode et ils ne disent mot du vrai Dieu, dont ils persécutent les serviteurs [4]. Les écrivains grecs ont atteint la gloire littéraire; à quoi leur a-t-elle servi, puisqu'elle ne les a pas conduits à la vérité [5]. C'est l'ignorance inspirée qui a la préexcellence; telle est celle des Prophètes qui, quoique illettrés et simples bergers, ont été les détenteurs de la vie éternelle [6]. Il y a là évidemment les principes d'une proscription radicale de la culture païenne et l'idée d'une instruction chrétienne fondée uniquement sur l'étude des textes sacrés. Mais, parmi les hommes instruits suivant la discipline du siècle, qui entrèrent dans l'Église, il s'en trouva qui demeurèrent attachés à la vieille instruction grecque et qui, ne voyant pas les incompatibilités qu'elle présentait avec la pratique chrétienne rigoureuse, s'efforcèrent seulement d'en atténuer les inconvénients humains. Athénagore dit bien que le chrétien doit pousser le dédain des choses de ce monde jusqu'à celui des plaisirs de l'esprit (μέχρι καὶ τῶν τῆς ψυχῆς ἡδέων) [7]; mais il ne proscrit pas l'instruction utile; et Irénée, tout au contraire, affirme la nécessité, pour le vrai fidèle, de suivre le περίοδος, afin de

1. *Ad Autol.*, I. 1.
2. *Ad Autol.*, II, 8. Le procédé qu'emploie l'auteur pour établir ces contradictions est curieux : il prend des vers des tragiques grecs en les isolant du contexte et sans dire dans la bouche de quel personnage le poète les met; puis il place à côté des vers, choisis par un procédé semblable, qui les contredisent, et il triomphe.
3. *Ad Autol.*, II, 8.
4. *Ad Autol.*, III, 30.
5. *Ad Autol.*, III, 1 et s.
6. *Ad Autol.*, II, 35.
7. Athen. *Leg.*, 33.

savoir quelque chose, tandis que le gnostique prétend tout savoir sans rien apprendre [1].

On croirait que Tertullien va se ranger du côté de S. Théophile et proscrire cette culture, dont il connaît mieux que personne les inconvénients [2]; or c'est la solution d'Irénée qu'il adopte. Il ne songe pas à proscrire les études élémentaires, cela va de soi, et bien que l'alphabet ait été inventé par Mercure, ce qui n'est pas une bonne note, il convient qu'on ne saurait se passer de lui dans la vie courante, et qu'il est nécessaire à l'étude de la loi de Dieu [3]. C'est l'évidence même; mais voyons en quels termes il aborde l'autre question, celle de l'éducation proprement dite [4]. « S'il n'est point permis aux serviteurs de Dieu d'enseigner les lettres profanes, et si, du même coup, il ne leur est point permis de les étudier, de quelle manière seront-ils introduits au présent savoir humain? Où apprendront-ils à penser et à agir, alors que l'enseignement de l'école donne le viatique nécessaire à toute la vie? Comment répudier les études du siècle, sans lesquelles il ne saurait être d'études divines? Sachons donc voir la nécessité d'apprendre ce qu'enseignent les grammairiens; considérons qu'il n'est pas possible d'en admettre une partie et d'éviter le reste. » Le fidèle doit donc apprendre les lettres profanes, il ne doit pas les enseigner; apprendre et enseigner font, en effet, deux : si un chrétien enseigne les lettres profanes, il rend témoignage aux faux dieux, contrairement à la loi qui défend de prononcer le nom de ces dieux et de l'employer inutilement. Si, au contraire, il se contente d'apprendre ce qu'on enseigne à l'école et qu'il repousse, sans les accepter, les fables qu'il entend débiter, il demeure aussi en sûreté dans la foi qu'il pourrait l'être dans sa vie mortelle si, un ignorant lui versant du poison, il ne le buvait pas. Voilà qui est clair : Tertullien juge indispensable à l'homme éclairé l'instruction que nous appellerons secondaire, celle que l'on recevait chez le grammairien. C'est celle qu'il a reçu lui-même et, comme ses contemporains il n'en conçoit pas d'autres; c'est surtout pour cela qu'il l'accepte, comme préparation indispensable au plein accès des vérités chrétiennes [5]. Elle n'est donc pas un but, mais un

1. Irénée, *Adv. omn. haer.*, II, 32, 2.

2. *De idol.*, 10; il avoue ingénuement dans l'*Apologétique*, que la foi a besoin, pour être acceptée, d'un peu plus de simplicité d'esprit que n'en ont d'ordinaire les païens : leur culture les gêne pour comprendre la vérité : — *Apol.*, 21... iam expolitos et ipsa urbanitate deceptos.

3. *De corona*, 8 : Primus litteras Mercurius enarravit : necessarias confiteor et commerciis rerum et nostris erga Deum studiis.

4. *De idol.*, 10.

5. L'influence de la rhétorique sur Tertullien a été étudiée par M. Boissier, *Fin du pag.*, I, pp. 256 et s.

moyen; l'éducation chrétienne, qui la suit parallèlement, devant fournir à propos le contre-poison, s'il arrivait que quelque croyant prît au sérieux le paganisme qui s'épanouit dans ses études. Tertullien croit sans doute établir une grande restriction en défendant aux fidèles d'enseigner à leur tour ce qu'ils auront appris; c'est une interdiction qu'on ne saurait comprendre qu'en se souvenant que Tertullien est, avant tout, préoccupé d'éviter la responsabilité de l'idolâtrie. Le *De idolatria*, qui nous permet de pénétrer ses opinions sur la question, est un véritable manuel de vie pratique; c'est donc le *Minerval* et les formalités idolâtriques presque inévitables que Tertullien redoute, pour le maître chrétien, bien plus que la nécessité d'enseigner l'histoire des faux dieux.

IV. — On entrevoit qu'il se maintint dans la société chrétienne une certaine hostilité latente entre ceux qui croyaient à la nécessité d'une culture générale, et ceux qui pensaient que l'enseignement du *litterator* (abécédaire) n'avait besoin d'être complété que par l'instruction chrétienne. Telle est, par exemple, l'opinion de Commodien. Il y a dans ses vers rudes quelque écho du mépris mêlé de jalousie que professe le fidèle simple et ignorant, mais ferme sur la foi, pour le « bourgeois », qui lit Virgile, Cicéron ou Térence, mais se préoccupe plus de s'orner l'esprit que de s'assurer la vie véritable [1]. Ce sentiment se comprend d'autant mieux que l'Église, tout en répétant bien haut que l'Écriture et la foi suffisaient au salut et qu'à ce point de vue, le plus humble était aussi bien armé que le plus savant, manifesta cependant, de bonne heure, une préférence pour ce que nous pourrions appeler l'aristocratie de l'esprit [2]. On conçoit alors que Commodien, qui écrit pour le peuple et s'efforce évidemment de traduire ses sentiments, exprime celui-là. Cependant, ce ne furent ni les ignorants involontaires ni les scrupuleux (ceux qui reprocheront à Clément d'Alexandrie et à S. Jérôme leurs connaissances profanes), qui eurent le dernier mot; ce ne fut point le sentiment de Commodien qui triompha.

1. *Carm. Apol.*, 579 et s.
2. Origène, par exemple, éprouve à chaque instant le besoin de dire que ceci ou cela est au-dessus de l'intelligence du vulgaire (*C. Celse*, *passim*, not. V, 48). Lorsque Celse reproche aux chrétiens de fuir les hommes éclairés et de rechercher les ignorants, Origène lui répond que ce sont-là des préjugés misérables empruntés aux plus ignares d'entre les fidèles, ce qui laisse supposer qu'ils existaient en effet parmi ces humbles : *C. Celse*, III, 44.

Clément d'Alexandrie [1], Origène [2], Arnobe [3], Lactance [4], S. Augustin [5], S. Jérôme [6], pour s'en tenir aux principaux, se rangent à celui de Tertullien et recommandent, plus ou moins directement, au chrétien de faire de bonnes études, afin de se préparer à mieux comprendre la vérité. Eux-mêmes avaient prêché d'exemple en parcourant jusqu'au bout le Περίοδος des études classiques [7]. Aux approches de la persécution de Dioclétien, il y avait déjà dans l'Église bon nombre d'hommes instruits [8]. Mais, depuis longtemps, la restriction de Tertullien relative à l'enseignement, n'était plus acceptée; il y avait des maîtres chrétiens, Arnobe le dit [9], Origène, qui fut un d'entre eux, obtint en cette qualité de grands succès [10] et

1. *Strom.*, I, 7, 37; I, 19, 93; I, 28, 176, qui applique à l'étude de la dialectique la parole de S. Paul, *I Thessal.*, V, 21 : « Soyez des changeurs éprouvés. »

2. *C. Celse,* III, 49 et fragment de lettre cité par Eus., *H. E.*, VI, 19, 13, dans lequel il se justifie de s'être tant adonné à la science grecque. Nous savons, en effet, par Eusèbe qu'il l'avait étudiée et qu'il s'était même constitué une très belle bibliothèque profane (*H. E.*, VI, 2, 14; 3, 1 et s.); il la vendit moyennant une petite rente viagère, afin de se consacrer à l'enseignement chrétien que personne n'osait plus donner à Alexandrie (*H. E.*, V, 3, 9).

3. *Adv. nat.*, II, 5.

4. *Instit. div.*, I, 1, 7-8. L'auteur se félicite d'avoir reçu la culture classique, parce qu'elle lui permettra d'exposer la vérité avec plus d'agrément et de facilité : sans doute on a vu y réussir des hommes qui n'avaient point d'éloquence; mais il n'est point nuisible d'en avoir. Ailleurs (VI, 21, 3), il met le lecteur en garde contre les séductions de la forme païenne; mais il avoue que la simplicité de la forme dans l'enseignement chrétien nuit à l'extension de la foi chez les hommes cultivés. — Au reste, les *Instit. div.*, dans leur ensemble, fournissent un bon exemple du parti qu'un docteur chrétien pouvait tirer de ses connaissances profanes. Lactance cite surtout les poètes latins, les rapproche, les oppose, les combat l'un par l'autre, en s'attachant à leurs idées; c'est quelquefois puéril, mais c'est très curieux (voy. particulièrement *Instit. div.*, II, 4, 1 et 4; II, 4, 11 et s.).

5. S. Augustin, en confessant son affection d'antan pour les études de grammaire, insiste cependant sur l'utilité plus grande des études élémentaires, qui lui avaient laissé un si mauvais souvenir (*Confess.*, I, 13, 22). Mieux valent pourtant les fables des grammairiens et des poètes que les mensonges des hérétiques, parce qu'on raconte les unes sans y croire, tandis qu'on peut croire aux autres (*Confess.*, III, 6, 11).

6. S. Jérôme, après avoir reçu une bonne culture profane, était vivement frappé des dangers que la foi y pouvait rencontrer et surtout de son inanité par rapport à la doctrine de vérité, sans parler des formules inconvenantes qu'elle faisait traîner dans la bouche du chrétien; il recommandait donc de la fuir; afin de ne pas faire comme ces prêtres de son temps qui délaissaient les Évangélistes et les Prophètes pour lire des comédies et chanter des vers de Virgile. Toutefois, il l'admettait comme une nécessité d'éducation... et id quod in pueris necessitas est, crimen in se facere voluptatis, dit-il, en parlant des prêtres trop lettrés (*Ep.*, XXI, 13).

7. Sur l'influence des écoles et de la culture païenne sur les chrétiens et particulièrement sur les grands docteurs du IVe siècle, voy. Boissier, *Fin du pag.*, I, p. 328 et s.

8. *H. E.*, VII, 32.

9. *Adv. nat.*, II, 5.

10. Eus., *H. E.*, VI, 2, 14; VI, 3, 1; VI, 30; etc.

Augustin fut, avant que d'être évêque, un universitaire de carrière [1]. Nul doute que les uns et les autres n'aient trouvé le moyen d'éviter l'idolâtrie que redoutait tant Tertullien. Mais beaucoup d'autres difficultés avaient été levées et l'instruction païenne tout entière s'était installée dans la vie chrétienne. Bien plus, l'heure est proche où des chrétiens s'indigneront de voir les auteurs païens expliqués et commentés avec plus de soins que l'Écriture [2]. Les conséquences de cette irrésistible influence du monde antique sur le christianisme devaient être considérables. M. Boissier a fait remarquer [3] que, par la porte que Tertullien laissait entr'ouverte et que les docteurs qui vinrent après lui ouvrirent largement à l'éducation intellectuelle des païens, presque toute l'antiquité païenne passa [4]. Rien n'est plus juste. Ce manque de logique, cette impuissance à échapper aux habitudes courantes, cette confiance exagérée en la valeur du contre-poison de l'enseignement chrétien, ont, plus que tout, contribué à altérer le christianisme. *Foncièrement* d'abord, en l'inclinant de plus en plus aux concessions séculières, par une pénétration lente, mais sûre des idées ambiantes ; ensuite en transformant d'une manière d'autant plus dangereuse qu'elle était plus inconsciente, l'état d'esprit de l'Église. On reprochait à S. Jérôme de citer souvent les poètes et il protestait qu'il ne les avait plus jamais lus depuis l'école ; mais il ne pouvait les oublier et leurs vers revenaient chanter sous sa plume comme sous celle de bien d'autres chrétiens [5].

En second lieu, *socialement*, en accentuant la tendance qu'avait déjà l'Église à mêler quelque dédain à sa commisération et à sa charité pour les petits et les ignorants, en hiérarchisant, pour ainsi dire, les fidèles par l'intelligence et non seulement par la foi. Rien au monde n'était plus contraire à l'esprit du christianisme primitif que ces tendances là, et rien, non plus, n'a mieux contribué qu'elles à éloigner les fidèles, depuis les temps antiques jusqu'à nos jours, de la pratique de ce véritable christianisme ; il a été remplacé peu

1. *Confess.*, V, 8; 12; 13.

2. Cassiodore, *De instit. div. script.*, *Praef.* : Gravissimo sum fateor dolore permotus quod scripturis divinis magistri deessent, quum mundani auctores celerrima procul dubio traditione pollerent.

3. *Op. cit.*

4. Sur cette question, voy. Hutsch, *The influence of greek ideas and usages upon the christian church*, Londres, 1880.

5. Voyez dans Migne, *P. L.*, *Indices*, I, col. 1275, l'*Index poetarum gentilium..... quorum scripta a patribus citantur*. Une inscription chrétienne (Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, n° 516) peint la béatitude de S. Hilaire par le vers où Virgile célèbre l'apothéose du berger Daphnis ; c'est un emprunt d'art comme un autre, mais il en est des plus heureux. Voy. Le Blant, *Inscr. chrét.*, I ; *Préf.*, p. XCII.

à peu par une adaptation au siècle, partant, variable avec ses mœurs, des dogmes de la foi, des prescriptions de la morale et des règles de la discipline [1].

1. L'abbé Gaume, dans un grand ouvrage en 12 vol. in-8°, publié à Paris en 1856 et s, intitulé : *La Révolution, recherches historiques*, entreprend de démontrer que *le mal* est venu de la Renaissance et surtout de la culture antique qui a souillé et détruit le christianisme : c'est une idée très juste; plus même que ne le croit l'auteur.

CHAPITRE XVII

LES FÊTES ET LES SPECTACLES

I. Place que tiennent fêtes, spectacles et jeux dans la vie des païens. — II. Importance que Tertullien attache à cette question ; sa doctrine. — III. Prescriptions de l'Église et pratique chrétienne.

I. — Les fêtes et les spectacles tenaient une grande place dans la vie païenne [1]. Les uns, d'ailleurs, n'allaient point sans les autres ; les cérémonies publiques et les pompes religieuses étaient, en effet, des spectacles et s'accompagnaient de jeux. Les jeux étaient la marque essentielle de la fête ; ils y étaient, pour ainsi dire, d'obligation. Il suffit de parcourir les œuvres des historiens anecdotiers de l'Empire, de Suétone aux auteurs de l'*Histoire auguste*, pour être surpris de la quantité de fêtes, de cérémonies pompeuses et de jeux, que chaque prince pouvait ordonner dans sa vie. Tout prétexte lui était bon et cette répétition des réjouissances finissait par constituer au peuple de Rome un moyen d'existence autant qu'une distraction. Les jeux n'allaient guère sans quelque distribution extraordinaire, dans laquelle les hommes vigoureux ou décidés trouvaient toujours leur profit. Dans les provinces, les fêtes avaient, en général, un caractère plus sérieux ; d'aucunes étaient comme des démonstrations nationales et c'était faire acte de mauvais citoyen que de n'y point prendre part. Voyez par exemple, avec quelle gravité Pline annonce à Trajan qu'il fait célébrer l'anniversaire de sa naissance [2] : il est clair qu'il s'agit d'une manifestation loyaliste très sérieuse. Il y avait, sans nul doute, des païens qui se dérobaient à ces réjouissances officielles et populaires, qui ne pavoisaient ni n'illuminaient leurs demeures ; Tertullien nous

1. Je n'insiste pas sur ce sujet très connu ; je renvoie à Friedlaender et au petit résumé de Thomas, *Rome et l'Emp.*, p. 90 et s.
2. Pline, *Ep.*, X, 60.

l'affirme [1] et nous n'avons point de peine à l'en croire, mais cette négligence n'était chez eux qu'une abstention de fait ; elle ne sortait pas de l'application d'un principe.

Les jeux et les spectacles étaient non seulement très fréquents, mais encore très variés, on peut dire que la race latine en avait le goût dans le sang, car, partout où des Romains ont séjourné, on découvre des arènes, qui servaient à plusieurs fins, et un théâtre [2]. Les courses de chevaux, les combats de gladiateurs, les chasses d'animaux sauvages, les exercices de la gymnastique grecque, les représentations scéniques, depuis les parades grossières des baladins de plein vent, jusqu'aux pantomimes féeriques ou obscènes [3], tous avaient leurs partisans dans le monde romain et africain. Les plus violentes et les plus féroces, les moins intellectuelles de ces distractions gardaient le plus de vogue : courses, combats de gladiateurs, chasses et féeries, que l'on combinait souvent en un spectacle unique, plus ou moins brillant.

S'il y avait des païens qui s'abstenaient des démonstrations courantes au jour des fêtes publiques, il y en avait plus encore qui blâmaient l'horreur et l'immoralité des jeux publics [4]. Marc-Aurèle, dit-on, aurait voulu supprimer les combats de gladiateurs ; l'opposition certaine et irréductible du peuple l'en aurait seule empêché ; mais il aurait, en toute occasion, manifesté en quelle mésestime il les tenait [5]. Sénèque, par exemple, Apollonius de Thyane, Lucien, s'étaient, tour à tour, élevés sans succès, mais énergiquement, contre les jeux cruels du cirque [6]. Les mêmes, et d'autres encore, avaient pris parti contre les spectacles immoraux [7], contre la manie des chevaux [8], contre le théâtre [9], contre les lutteurs [10]. Il y avait donc une minorité d'esprits d'élite qui, sans être, en principe, les ennemis du théâtre [11] et des spectacles, sans en nier

1. *De idol.*, 15 : Plures iam invenias ethnicorum fores sine lucernis et laureis quam christianorum.

2. Voy. Thomas, *Rome et l'Emp.*, p. 90 et s. et dans le *Dict. des Ant.*, les articles *Circus*, *Gladiateurs*, *Amphitheatrum*, etc.

3. Tertullien, *Apol.*, 15, nous donne quelques détails précis sur les représentations d'aventures divines qu'on donnait au naturel dans les jeux avec des criminels comme acteurs : Vidimus aliquando castratum Atyn, illum deum ex Pessinunte : et qui vivus ardebat Herculem induerat...

4. Renan, *Apôtres*, p. 321 et n. donne quelques références intéressantes.

5. Renan, *M. Aur.*, p. 30 et s.

6. Philostr., *Apoll.*, IV, 22 ; *Ep.*, VII, 5 ; XCV, 33 ; Lucien, *Demonax*, 57. Voy. Havet, *Le christ.*, II, p. 284 et s.

7. Philostr., *Apoll.*, I, 15.

8. Philostr., *Apoll.*, V, 26 ; Lucien, *Nigrinus*, 29.

9. Æl. Aristide, *Contre la comédie* (éd. Dindorf).

10. Lucien, *Epigr.*, 20 et 21.

11. Lucien, *Sur la danse*, 4 ; 72 ; 79 ; 81 ; insiste sur l'utilité pratique et morale du théâtre bien compris.

systématiquement l'utilité possible, en combattaient l'application présente et voulaient, au moins, relever dans l'âme humaine cet autel de la Pitié que Demonax accusait les Athéniens d'avoir renversé le jour où ils avaient établi dans leur ville des combats de gladiateurs [1].

Les chrétiens ne pouvaient pas demeurer étrangers à ce débat, car, qu'il s'agît des fêtes ou qu'il s'agît des jeux, un problème religieux et un problème moral se posaient devant eux. Tatien avait, avant Tertullien, indiqué le point de vue qui devait logiquement être celui du christianisme. Le théâtre n'est qu'un tissu d'inventions auxquelles on ne saurait s'intéresser, parce qu'elles n'ont jamais *existé* [2] et que celles qui ne sont point puériles sont exemples de vice et de dépravation, objets de scandale et de honte [3]. Tatien réprouve les exercices des athlètes, qui arrivent à s'alourdir le corps du poids de leur embonpoint factice et qui n'ont en vue aucune bonne action, mais seulement la bataille ; il flétrit, en termes vraiment vigoureux, les combats de gladiateurs. « Celui, dit-il, qui ne peut assister à ces jeux barbares ose s'affliger de n'avoir point été condamné à voir les crimes qui s'y font [4]. »

II. — Il était évidemment impossible que les chrétiens pensassent autre chose et, en général, ils s'abstenaient sans doute de participer aux réjouissances du siècle [5]. Si quelqu'un d'entre eux, il s'en trouvait, cédait encore au désir d'assister aux fêtes païennes et aux jeux, c'était par une faiblesse qu'expliquaient seuls la puissance de l'habitude et l'entraînement de l'éducation. A l'usage de ces faibles, Tertullien composa un traité. le *De spectaculis*, et répandit dans ses autres écrits des préceptes précis, affirmés avec une insistance qui prouve combien il les jugeait essentiels [6].

Il veut bien admettre que le chrétien prenne part, au moins de sa présence, à des fêtes privées, comme un mariage ou une prise de toge virile, à la condition de ne point engager sa conscience [7]. C'est là une concession qui surprendrait si on ne voyait tout de suite le peu de portée qu'elle a, en songeant qu'il n'était guère de fêtes païennes, même privées, qui fussent totalement exemptes d'ido-

1. Lucien. *Demonax*, 57.
2. *Adv. Graec.*, 24.
3. *Adv. Graec.*, 22.
4. *Adv. Graec.*, 23.
5. *Apol.*, 42 : Spectaculis non convenimus.
6. Il explique très bien son dessein dès le début de l'ouvrage : hoc cum maxime paramus demonstrare, quemadmodum ista (spectacula) non competant verae religioni et vero obsequio erga verum Deum.
7. *De idol.*, 16.

lâtrie [1]. Il est vrai que Tertullien laisse un peu fléchir sa rigueur en consentant à ce que le chrétien assiste à des cérémonies païennes, si elles sont jointes à quelque fête privée, à la condition, bien entendu, de n'y pas participer et de ne pas venir exprès pour elles [2]. Ce n'était peut-être pas là une concession conforme à la logique absolue, laquelle eût voulu que le chrétien n'eût pas l'air d'encourager l'idolâtrie par sa présence, même réservée ; mais on peut croire que c'était une concession nécessaire, qu'un usage fortement établi arrache à Tertullien, et indispensable au maintien de quelques rapports sociaux entre les chrétiens et les païens. C'est, au reste, la seule qu'il fasse, car, pour tout ce qui regarde les autres fêtes et spectacles, il est intraitable.

D'abord Dieu a montré, par des miracles patents, qu'il désapprouvait toutes ces fêtes [3]. Une femme chrétienne y a assisté, qui en est revenue possédée d'un démon, et comme, au cours de l'exorcisme, on demandait à l'esprit immonde qui l'avait rendu si osé que d'attaquer une chrétienne, il avait répondu qu'il avait agi selon la logique et la justice, car il l'avait trouvée « chez lui [4] ». Dieu, d'ailleurs, a dit : « *Quand le siècle se réjouira vous pleurerez* [5] », et s'il a dit de même : « *Vous vous réjouirez avec ceux qui se réjouissent et vous pleurerez avec ceux qui pleurent* [6] », il n'a entendu obliger que les frères à l'égard des frères [7], et dire que les fidèles doivent partager entre eux leurs joies et leurs peines. Il y a des chrétiens qui assistent aux fêtes, les uns pour leur plaisir, les autres par pusillanimité, par crainte de se faire remarquer ; les uns et les autres sont blâmables [8]. C'est qu'en dehors même de cette gravité chrétienne qui doit pousser le fidèle à fuir les distractions humaines, ces fêtes sont toujours, en elles-mêmes, des occasions de scandales intolérables. Elles sont foncièrement immorales; la joie publique s'y exprime par l'indécence publique : on y fait cent choses qui, tout autre jour, seraient punissables et qui, ce jour là, tournent à l'honneur du prince. Qu'il est donc d'une vraie dignité d'établir devant sa porte des brûle parfums et des autels, de festoyer dans la rue, de donner à la cité

1. Duruy, *Hist. des Rom.*, V, p. 12 et s.
2. *De idol.*, 16 : Si propter sacrificium vocatus adsistam, ero particeps idolatriae ; si me alia causa coniungit sacrificanti, ero tantum spectator sacrificii.
3. *De spect.*, 26.
4. *De spect.*, 26 : Constanter et iustissime quidem, inquit, feci, in meo eam inveni.
5. *De idol.*, 13 : Saeculum gaudebit, vos vero lugebitis..... saeculo autem gaudente lugeamus et saeculo postea lugente gaudebimus.
6. *De idol.*, 13 : Gaudere cum gaudentibus, lugere cum lugentibus.
7. *De idol.*, 13 : de fratribus dictum est.
8. *De idol.*, 13.

entière l'allure d'une taverne et d'en souiller le sol de tout ce vin répandu ; puis de courir par bandes en échangeant de grossiers quolibets et des obscénités ! Qu'il est donc honnête d'aller, en plein midi, parer sa maison de branchages et de lanternes, pour lui donner l'aspect d'un mauvais lieu ! Les chrétiens ne peuvent s'associer à de telles folies, ni leur modestie (*modestia*), ni leurs scrupules de bienséance (*verecundia*), ni leur pudicité (*pudicitia*) ne le leur permettent. Tertullien décide d'ailleurs que l'Empereur, quand c'est lui qu'il s'agit de fêter, n'a rien à gagner à toutes ces inconvenances. Ce réquisitoire n'est certes pas sans fondement, et aux yeux d'un chrétien, il est inattaquable ; mais sa conclusion : « Abstenez-vous », pouvait être fâcheusement interprétée par les païens. Elle l'était, en effet, et c'est pourquoi Tertullien éprouve le besoin de justifier ses frères qui l'adoptent [1]. Au reste, dit-il, chacun n'est-il pas libre et les Épicuriens n'ont-ils pas été maîtres de choisir leur idéal de volupté ? Offense-t-on les gens parce que l'on refuse de s'amuser comme eux [2] ? Or les chrétiens ne peuvent absolument pas s'amuser comme les païens, et les spectacles, quels qu'ils soient, leur sont odieux ; les uns parce qu'ils sont cruels [3], les autres parce qu'ils les jugent indécents [4].

Tertullien s'en tiendrait à une abstention personnelle ainsi motivée, qu'il serait inattaquable ; mais il ne s'y arrête point. Il ne dit pas : nous n'allons pas au théâtre parce que nous ne voulons pas y aller, parce que ce qui s'y passe ne nous plaît pas ; il affirme qu'il ne faut point y aller, parce que ce qui s'y passe est abominable [5], non pas seulement pour un chrétien, mais simplement pour un homme [6]. Les jeux de l'amphithéâtre, par exemple, ne sont que de répugnantes tueries. On répond : on n'y tue que des bestiaires ; mais, réplique Tertullien, est-ce que des bestiaires ne seraient pas des hommes [7] ?

1. Tout ce développement est emprunté à *Apol.*, 35, qu'il faudrait citer en entier ; voy. égal. *De corona, passim*, not. 13, sur les couronnes en usage dans ces fêtes publiques et qui sont toutes idolâtriques.

2. *Apol.*, 38 : Quo vos offendimus si alias praesumimus voluptates? Si oblectari novisse nolumus, nostra iniuria est, si forte, non vestra.

3. *Apol.*, 9 et 15 ; *De spect.*, 21.

4. *Apol.*, 38.

5. *Apol.*, 15 ; *De spect.*, 23.

6. *De spect.*, 21. Tertullien s'efforce d'établir qu'il y a une évidente contradiction entre les mœurs de tous les jours et celles qui s'affichent dans les spectacles ; la pudeur, la pitié y perdent leurs droits. L'homme pudique et qui tient les oreilles de sa fille fermées à toute indécence va au théâtre et l'y mène ; le pacifique bourgeois, qui fuit les discussions trop vives, va applaudir les plus violents coups de poing ; il a d'ordinaire horreur d'un cadavre et il va se repaître de carnage.

7. *Apol.*, 9.

Et le théâtre ? Conçoit-on qu'on puisse présenter comme preuve de piété à l'égard des dieux, les turpitudes qui s'étalent sur la scène en leur honneur [1] ? Le spectacle qui s'y donne n'est-il pas un mensonge permanent ? Les vêtements féminins sur le dos des acteurs masculins, la voix artificielle, l'âge des histrons grimés, les passions qu'ils agitent, tout ment. Et la loi de Dieu, en maudissant l'homme qui a revêtu des vêtements de femmes, proscrit tous ces mensonges [2].

N'est-ce pas défaire l'œuvre de Dieu que d'exercer des athlètes et de développer artificiellement des muscles qu'il n'a pas voulu autres qu'il ne les a créés [3] ? Est-ce donc pour les crever à coups de poings que Dieu a donné des yeux à l'homme ? Tous les artistes populaires et violents sont enveloppés dans la même réprobation [4].

Si, à chacune de ces distractions, le chrétien risque son âme, c'est qu'en réalité ce sont les faux dieux qui les ont inventées ; elles sont encore sous leur invocation et servent plus ou moins à les honorer dans des lieux à eux consacrés [5]. Le chrétien n'y peut rien trouver de la tranquillité, de la douceur, du repos et de la paix qui réjouissent l'Esprit Saint [6] ; il n'y peut rencontrer que de mauvais exemples, qui le détourneront de la méditation et l'éloigneront de son salut [7]. Il est ici-bas des spectacles dignes de lui qu'il peut contempler en attendant le jour suprême ; tels sont la révélation de la vérité, la connaissance de l'erreur, la vanité dégoûtante de la volupté humaine, la méprisable insuffisance du siècle tout entier ; la vraie liberté, la pureté de la conscience ; ce sont-là les voluptés qui lui sont permises, les spectacles saints, perpétuels et qui ne lui coûtent rien [8]. Dieu se chargera d'en offrir à ses regards charmés de plus merveilleux encore au jour du jugement ; le supplice épouvantable de tous ses ennemis en fera les frais. Au cours de tout le *De spectaculis*, Tertullien s'est montré, mieux que partout, le subtil sophiste qu'il est foncièrement ; mais, dans ce dernier chapitre, sa passion et son fanatisme éclatent avec une telle inten-

1. *Apol.*, 15.
2. *De spect.*, 23.
3. *De spect.*, 18.
4. *De spect.*, 23.
5. *De spect.*, 1-22.
6. *De spect.*, 15.
7. *De spect.*, 14 et 25.
8. *De spect.*, 29 : Veritatis revelatio... errorum recognitio... fastidium ipsius voluptatis... saeculi contemptus... vera libertas... conscientia integra... vita sufficiens... mortis timor nullus. . haec voluptates, haec spectacula christianorum sancta, perpetua, gratuita.

sité de déclamation, que, malgré son mauvais goût, il atteint à la véritable éloquence [1].

Les arguments de Tertullien souvent un peu ténus, mais intéressants, avaient pour grand mérite d'être humainement et chrétiennement justes ; ils présentaient pourtant un double inconvénient : celui de heurter de front une habitude presqu'indéracinable de la civilisation antique et celui de poser, presque dogmatiquement, la question du théâtre. Le goût du théâtre est si naturel aux hommes et représente, pour ceux d'entre eux qui atteignent une certaine culture, un tel besoin, pour les plus humbles même, un tel plaisir, que c'était presque folie que de vouloir l'abolir. Tertullien n'avait peut-être été si loin que parce qu'il n'avait pas prévu l'éventualité d'une épuration, d'une christianisation du théâtre. Ses restrictions demeuraient très logiques pour qui faisait de la méditation et de la gravité une nécessité de la vie présente et une préparation de la vie éternelle ; mais, prises au pied de la lettre, elles n'allaient à rien moins qu'à interdire absolument une forme de distraction et d'art, pour ainsi dire inhérente à la nature humaine. Il aurait fallu que Tertullien distinguât le principe lui-même des applications qu'on en faisait de son temps. Or, il ne distingue rien du tout. Un grand nombre de docteurs firent de même et il en résulta un conflit qui dure encore, bien que l'Église, au moins dans la pratique, se soit visiblement départie de sa rigueur.

III. — Il ne pouvait y avoir en elle qu'une voix pour proscrire les spectacles sanglants [2], et c'est même cette unanimité, cette réprobation de la conscience chrétienne, qui explique qu'ils aient été supprimés quand le christianisme eut à sa disposition le pou-

1. *De spect.*, 30 : At enim supersunt alia spectacula, ille ultimus et perpetuus iudicii dies, ille nationibus insperatus, ille derisus, cum tanta saeculi vetustas et tot eius nativitates uno igni haurientur. Quae tunc spectaculi latitudo! Quid admirer ? Quid rideam ? Ubi gaudeam ? Ubi exultem, spectans tot ac tantos reges, qui in caelum recepti nuntiabantur, cum ipso Jove et suis ipsis testibus in imis tenebris congemescentes ! Item praesides persecutores dominici nominis saevioribus quam ipsi flammis saevierunt insultantibus contra christianos liquescentes ! Quos praeterea sapientes illos philosophos coram discipulis suis una conflagrantibus erubescentes, quibus nihil ad deum pertinere suadebant, quibus animas aut nullas aut non in pristina corpora redituras affirmabant! Etiam poetas non ad Rhadamanti nec ad Minois, sed ad inopinati Christi tribunal palpitantes !... Ceterum qualia illa sunt, quae nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascenderunt ? Credo, circo et utraque cavea, et omni studio gratiora. Ce sont les derniers mots de l'ouvrage et ils sont destinés à laisser le lecteur sous l'impression d'une terreur salutaire.

2. Voy. particulièrement Min. Félix, *Octav.*, 37 ; Cypr., *Ad Donat.*, 7 ; Lact., *Inst. div.*, VI, 20, 10 et s. ; Arnobe, *Adv. nat.*, II, 41 ; August., *Confess.*, VI, 8, 13.

voir et la force [1]. Il n'en fut point de même pour les autres jeux et spectacles [2], et particulièrement pour le théâtre. La fréquente répétition des interdictions lancées contre eux suffit à prouver qu'il y eut de sérieuses résistances dans la masse des fidèles. Il n'y a pourtant point d'hésitation chez les docteurs, et ils interdisent en bloc les fêtes païennes et les spectacles [3]. Toujours au nom de la foi, de décence, et de la pudeur, ils déclarent que les seuls spectacles dignes du chrétien sont ceux que lui offre la nature : le soleil à son lever et à son coucher, la lune, les fleuves, l'Océan, ou encore les livres saints et les espérances des promesses [4]. Il se trouvait des fidèles pour objecter qu'en définitive aucun texte formel des Écritures n'interdisait les spectacles, et les docteurs de répondre que les interdictions ne sont pas toujours claires, mais que les spectacles sont sûrement inventions de Satan [5]. Si grande que fût la peur du diable, elle était encore pour les chrétiens moins forte que le plaisir du théâtre. Salvien nous permet de mesurer l'effet qu'ont produit les défenses des Pères, pourtant si répétées, si accentuées, si terriblement étayées [6]. Non seulement les chrétiens, ses contemporains, vont couramment au théâtre [7], mais, qu'il y ait un combat de bêtes annoncé, ce peut être jour de fête à l'église, beaucoup de ceux qui se disent chrétiens ne viennent pas à l'office, et si ceux qui s'y rendent entendent dire que les jeux commencent, on les

1. Ils furent probablement supprimés en Orient par Constantin en 325, à la suite du concile de Nicée (*Cod. Theod.*, XV, 12, 1) et en Occident par Honorius vers 404 (Théodoret, *H. E.*, V, 26). Voy. Marquardt et Mommsen, *Vie privée*, I, p. 228 et Lafaye, art. *Gladiateurs*, dans le *Dict. des Ant.*

2. Sous Théodose, quand on interdit la fréquentation des temples (391) et même les sacrifices domestiques (392), on maintient encore les jeux et fêtes autrefois reliés au culte. Marquardt, IV, p. 139 ; Mommsen, *Epigr. Analect.*, n° 8, p. 62 et s., dans le *Recueil de l'Acad. de Saxe*, cité par Humbert, art. *Bona templorum* du *Dict. des Ant.*

3. Min. Felix, *Octav.*, 37 ; Clém. Alex., *Strom.*, VI, 7, 36 : le vrai gnostique fait tout ce qui peut amorcer les passions ; il condamne tous les jeux et divertissements des païens ; *Pedag.*, II, 1, 2 ; III, 11, 76 ; *Disc. aux Gent.*, II, 34 ; Cypr., *Ad Donat.*, 8 ; *De habit. virg.*, 18, interdit même les fêtes nuptiales aux vierges chrétiennes ; Pseudo-Cypr., *De spect.*, est un bon pendant du traité de Tertullien, particulièrement 5-8 ; Orig., *C. Celse*, VIII, 21 ; Lact., *Inst. div.*, II, 20, 27 et s. ; Arnobe, *Adv. nat.*, II, 41 ; August., *Confess.*, III, 2, 2 et s., curieuse analyse du plaisir des spectacles par un amateur désabusé ; Hieron., *Comment. in Ezech.*, VI, xx, 7 appuyé sur *Jerem.*, IX, 21 : mors intravit per fenestras vestras ; *Ep.*, XLIII, 3 ; Ambros., *Hexaem.*, III.

4. Pseudo-Cypr., *De spect.*, 9 et 10 ; Orig., *C. Celse*, VIII, 21, déclare que la fête pour le sage, c'est l'accomplissement d'un devoir ; pour le chrétien, c'est la prière.

5. Pseudo-Cypr., *De spect.*, 2-4.

6. Salvien, *De gub. Dei*, VI, 2, not. 15, ne se lasse pas de répéter les mêmes défenses.

7. *De gub. Dei*, VI, 4, 20.

voit abandonner l'église; elle se vide pendant que le cirque s'emplit [1].

Le rigorisme de Tertullien n'a donc pas vaincu les habitudes et les goûts des fidèles; les spectacles idolâtriques restent proscrits par l'Église [2], mais le commun des chrétiens ne se fait sans doute pas grand scrupule d'y assister, les empereurs chrétiens eux-mêmes protègent les jeux et des magistrats chrétiens les président [3]. C'est un des points sur lesquels l'éducation païenne et l'instinct des hommes ont triomphé des répugnances chrétiennes, et l'abstention des spectacles est partie intégrante d'une perfection qu'il faudra bientôt réserver aux clercs et même aux seuls moines.

1. *De gub. Dei,* VI, 7, 38.
2. *Conc. Laod.*, can. XXXIX, ap. Mansi, p. 571.
3. Le Blant, *Inscr. chrét.*, *Préf.*, p. xcv et notes.

CHAPITRE XVIII

LA VIE COURANTE [1]

I. Le siècle aux yeux de Tertullien ; position qu'il y donne au chrétien. — II. La question des rapports extérieurs entre les chrétiens et les païens ; le chrétien dans sa vie de chaque jour. — III. La question des rapports familiers entre les chrétiens et les païens. Conclusions sur la position du chrétien dans la société païenne, d'après Tertullien et d'après l'Église.

I. — Nous avons noté, dans tout ce qui précède, un ensemble de restrictions, qui iront s'adoucissant au fur et à mesure que l'Église dirigera plus complètement le christianisme et que celui-ci vieillira dans le siècle ; mais qui, chez Tertullien, sont si étroites, qu'elles supposent, pour les chrétiens, une vie d'isolement. Dans sa pensée, en effet, la grave concession qu'il fait au sujet de l'instruction n'a pas toute la portée qu'elle nous semble avoir ; il entend l'enfermer dans l'école et la limiter à l'enfance ; il n'en voit pas les suites probables pour l'homme fait, tout simplement parce qu'étant lui-même un produit perfectionné de l'école, il imagine que la foi sera pour les autres le puissant dérivatif qu'elle a été pour lui. Il leur donne, d'ailleurs, des indications précises pour guider dans la recherche du salut leur ignorance ou leur faiblesse. Si donc nous

1. On trouvera peut-être ce chapitre diffus : je n'ai pu éviter complètement ce défaut, en raison des nombreuses lacunes que présentent les écrits de Tertullien sur ces questions de vie courante, dont il faut cependant, pour rester intelligible, présenter un tableau d'ensemble. Voici donc comment j'ai procédé : j'ai établi de mon mieux la tradition chrétienne moyenne sur les divers points qu'il m'a paru utile d'examiner, en rapprochant les textes d'âges différents. Dans cette recherche, j'ai placé Tertullien bien en vue quand il m'a été possible de le faire ; j'ai indiqué les divergences qui se rencontrent quelquefois entre ses opinions et celles de ses contemporains, Clément d'Alexandrie par exemple. Quand je n'ai pas découvert de texte chez lui, j'ai cru pouvoir supposer qu'il se rangeait à l'opinion commune lorsque celle-ci, se déduisant logiquement des principes premiers du christianisme, ne heurtait en rien ses idées essentielles. Ce procédé manque évidemment de rigueur scientifique, mais je me suis résigné à l'adopter, dans l'impossibilité où je me suis trouvé d'en fonder un plus rationnel.

rapprochons ces conseils et ces interdictions, la conclusion qui nous semble en sortir, c'est que l'homme, en crainte de l'idolâtrie qui est partout, doit, dès l'adolescence, se retirer de la vie commune et vivre à l'écart du siècle autant que possible. Toutefois, la vie matérielle a des exigences qui ne permettent point aux chrétiens, encore en minorité dans l'Empire, d'éviter tout contact avec les païens. Tertullien le sait et s'en préoccupe beaucoup, car, dans ces rapports quotidiens, qui pouvaient engendrer de si fâcheuses habitudes et émousser les meilleures vertus, se cachait, en réalité, le plus grand danger que pussent courir les frères. Il n'était guère à craindre, par exemple, qu'ils s'abandonnassent à l'idolâtrie patente et avouée, sauf en temps de persécution ; il était, en revanche, à redouter que maint simple d'esprit ne se laissât entraîner, dans la vie courante et parce qu'il est difficile de se tenir sans cesse en garde, à des pratiques très condamnables. Les hommes du peuple, particulièrement, n'ont pas toujours tout le discernement qu'il faudrait dans des cas souvent difficiles, et les autres n'ont pas toujours le courage de laisser de côté le respect humain qui les enchaîne. C'est pourquoi Tertullien déploie toutes les ressources de son esprit de moraliste et de sophiste pour délimiter exactement les concessions possibles et indispensables et éclairer les cas de conscience. Le *De idolatria* est un véritable guide du chrétien dans la vie, fondé tout entier sur ce double principe : évitez l'idolâtrie et ne vous cachez pas d'être chrétien [1].

L'opinion de Tertullien est intéressante, non seulement parce qu'il a beaucoup parlé de ces questions éminemment pratiques, mais encore parce qu'il est le premier à en parler beaucoup. C'est donc qu'elles se posent vraiment de son temps, au moins en Afrique. La raison en est que le zèle sectaire et la rigueur d'observance des premiers chrétiens purent à peu près se maintenir tant que la communauté fut médiocre par le nombre et la condition sociale de ses membres. Ils ne firent donc pas question dans l'Église primitive ; mais leur force diminua quand il entra dans la foi des hommes plus nombreux et plus enfoncés dans le siècle.

1. *De idol., pass.* not. 1 ; 14. Je mets à part un texte du *De resur. carn.*, 7, qui pourrait prêter à quelques illusions ; au premier examen, il ferait conclure que Tertullien admet, pour le chrétien, une vie très activement mêlée à la vie commune, mais il n'a en réalité aucune portée ; le voici : .... et sermo enim de organe carnis. Artes per carnem, studia, ingenia per carnem, atque adeo totum vivere animo carnis est. Il faut considérer qu'en l'espèce Tertullien veut réhabiliter la chair et qu'il avance seulement des faits qui établissent son importance et sa dignité; ce n'est pas un tableau de la vie chrétienne qu'il trace, ni une approbation qu'il donne à l'activité qu'il invoque comme un argument.

L'Église d'Afrique et, les autres docteurs l'établissent, l'Église en général, traversa, à la fin du IIe siècle et au début du IIIe siècle, une crise très grave, puisque son existence même dépendait de la position qu'elle allait prendre vis-à-vis du monde païen, considéré dans la vie de chaque jour.

Avant toutes choses, il convient de déterminer ce que le chrétien peut penser du monde ; non pas en tant que réalité tangible, car le problème de la réalité du monde extérieur est un non-sens pour le chrétien, cette réalité étant un postulat nécessaire à l'existence même du christianisme : le monde ne saurait pas ne pas être, puisqu'il a été créé par Dieu, lequel l'a disposé pour être l'ornement de sa majesté [1]. Il ne s'agit donc ici que du monde considéré comme *siècle*. A ce point de vue, il est la prison du chrétien, et, s'adressant à des confesseurs qui sont enfermés, Tertullien leur dit qu'ils sont plutôt hors de prison qu'en prison et que les chaînes qu'ils portent sont moins lourdes que celles que le monde fait peser sur l'âme [2]. Il sort de ce monde une odeur d'immondices, qui sont les passions des hommes, et il y a en lui plus de coupables que dans les prisons, car il enferme la race humaine tout entière ; c'est pourquoi les martyrs doivent s'estimer heureux d'être séparés de lui, de ne pas voir les dieux étrangers (*alienos*), les fêtes des nations et leurs spectacles et leurs lieux de débauche ; ce n'est point une détention qu'ils subissent, c'est une retraite qu'ils font [3]. Le bonheur suprême pour le chrétien c'est donc d'être hors du siècle, et peu importe qu'il gise au fond du cachot ténébreux, puisqu'il est la lumière et qu'il est libre en Dieu [4]. Le caractère exalté de l'*Ad martyras*, homélie d'entraînement à l'usage des confesseurs, pourrait rendre justement suspecte la valeur de pratique courante de semblables idées ; mais d'autres textes, empruntés à des ouvrages qui n'ont point le même sens, prouvent qu'elles expriment cependant la véritable pensée de Tertullien. Le chrétien n'attend de bonheur qu'hors de ce monde, dans lequel la vérité qu'il vénère ne saurait régner et qui est trop plein de scandales pour qu'il y réalise jamais son idéal de vertu, de foi et de pureté. C'est pourquoi Tertullien écrit dans l'*Apologétique :* « Rien ne nous regarde dans

1. *Apol.*, 17 : In ornamentum maiestatis suae. Jouant sur le sens de κόσμος, Tertullien ajoute : unde et Graeci nomen mundo κόσμον accommodaverunt.

2. *Ad mart.*, 2 : Si... recogitemus ipsum magis mundum carcerum esse, exisse vos e carcere quam in carcerem introisse intellegemus.

3. *Ad mart.*, 2 : Auferamus carceris nomen, secessum vocemus.

4. *Ad mart.*, 2 : Habet tenebras, sed lumen estis ipsi. Habet vincula, sed vos soluti deo estis... nihil interest, ubi sitis in saeculo, qui extra saeculum estis.

ce siècle, si ce n'est d'en sortir aussi vite que possible [1]. » C'est clair et chrétiennement logique, si logique même, que S. Cyprien, qui ressemblait pourtant très peu à Tertullien, tout en admirant son génie, reprend et développe naturellement l'idée du *Maître* [2], et établit à son tour que le monde ne peut être qu'odieux au chrétien [3]. Il imagine un homme placé sur le sommet d'une montagne très élevée, qui peut, de là, contempler l'univers tout entier et le pénétrer jusque dans son détail ; il décrit, dans un tableau sobre et vigoureux, ce qu'il y voit d'horreurs, depuis les crimes des coins de bois jusqu'aux turpitudes de l'intérieur des maisons et celles de la place publique. La crainte, le mépris, l'horreur du monde, sont au fond de l'âme chrétienne, et tous les docteurs les exprimeront unanimement : ils comptent au nombre des causes de l'ascétisme chrétien et du développement de cet esprit de retraite qui a fait naître les couvents. Les âmes, particulièrement attachées au ciel, se sépareront dès ici-bas de la terre, autant qu'elles le pourront ; elles animeront les anachorètes et les moines, les plus parfaits des chrétiens [4].

Mais, d'une part, cette solution de l'exil volontaire, que le christianisme a trouvée pour rester d'accord avec lui-même en face des impossibilités de la vie courante, n'était point encore d'usage habituel à l'époque de Tertullien ; d'autre part, elle était, de sa nature, incomplète, en ce sens qu'il fallait, pour qu'elle restât pratique et raisonnable, qu'elle ne fût adoptée que par un petit nombre d'hommes [5]. Quant à la véritable sortie du monde, c'est-à-dire la mort, elle était entre les mains de Dieu. C'est pourquoi Tertullien devait fonder un compromis qui permît au commun des fidèles de poursuivre une vie que Dieu ne voulait pas encore révoquer à lui.

Il pose le principe qu'en tant que création, le monde est fait pour l'homme, lequel en est le centre naturel ; les êtres et les

1. *Apol.*, 41 : nihil nostra refert in hoc aevo, nisi de eo quam celeriter excedere.
2. Hieron., *De vir. ill.*, *Tertul.*
3. Cypr., *Ad Donat.*, 6-10.
4. Voy. par ex. : Commodien, *Instruc.*, II, 16 : Saecularia in totum fugienda ; Hieron., *Ep.*, XIV, 6, développe cette idée, chrétiennement banale, qu'il n'y a, pour le fidèle, aucune sécurité dans le siècle ; Ambros., *Expos. Evangel. sec. Luc.*, VI, 107 : Scio quia corruptela consumit hoc mundum, quasi fetidum vito, quasi luem caveo, quasi nociternum relinquo.
5. S. Paul, ennemi des exagérations et esprit très pratique, établit parfaitement, *I Cor.*, V, 9 et s., que le chrétien ne peut éviter tout commerce avec les impudiques, les cupides, les avares et les idolâtres, qu'il lui faudrait, pour cela, sortir du monde.

choses n'ayant d'autre fin que son utilité [1]. Cette naïveté descend parfois jusqu'à la puérilité et prête le flanc à des plaisanteries faciles ; elle est pourtant soutenue par les Pères, et elle conduit à une conséquence, au premier abord, différente de celle que suppose le mépris du monde ; elle mène à user de la création tout entière. L'accord se fait entre les deux interprétations sur cette considération que le mal, c'est-à-dire le diable, empêche l'homme de jouir des bienfaits de Dieu conformément à ses intentions ; c'est pourquoi il vaut mieux s'en priver que de pécher en en usant mal. C'était, en effet, cette conclusion qui semblait aux païens particulièrement caractéristique des tendances chrétiennes, et ils raillaient les fidèles, disant qu'ils étaient dignes d'habiter les bois (*sylvicolae*) et qu'ils s'exilaient de la vie (*exules vitae*) [2]. Tertullien répond que ce reproche n'est pas fondé, que les chrétiens vivent comme tout le monde et que c'est une suprême injustice que de leur refuser le droit de le faire [3].

Nous avons déjà rencontré bon nombre de restrictions qu'il apporte lui-même à cette apparente identité de vie entre les chrétiens et les autres hommes ; en supposant qu'en effet, la pratique les adoucisse et que la masse des fidèles s'accommode, sans trop de peine, des façons de faire communes, il demeurait dans la société chrétienne des contradictions personnelles, des refus d'obéissance à l'usage, des protestations de polémistes ou de martyrs, qui frappaient assurément plus les païens que ce consentement machinal et tacite à se plier aux habitudes usuelles. Vivre comme tout le monde supposait, en effet, que le chrétien, conscient de ses devoirs et logique, avait posé et résolu diverses questions préalables qui ne laissaient pas que d'être embarrassantes pour lui.

Tout d'abord, on ne vit dans le monde et comme tout le monde, qu'à la condition expresse, non pas de partager toutes les idées de ses contemporains, mais, au moins, d'avoir pour elles une tolérance décidée, et pour eux une certaine bienveillance, fondée sur cette conviction qu'on leur ressemble en quelque chose. Or, Tertullien est bien plutôt préoccupé d'accentuer les contrastes entre le chré-

1. *De anima*, 33 : omnia famula sunt hominis, omnia subiecta, omnia mancipata ; *De patien.*, 4 : (Bestias) usibus nostris a Domino provisas traditasque ; *De patien.*, 5.

2. *Apol.*, 42. Voy. de m. Min. Félix, *Octav.*, 12 : ...pallidi, trepidi, misericordia digni sed nostrorum deorum. Ita nec resurgitis miseri, nec interim vivitis.

3. *Apol.*, 42 : Meminimus gratiam nos debere Deo Domino creatori : nullum fructum operum eius repudiamus ; plane temperamus, ne ultra modum aut perperam utamur. Tertullien nous dit : *Apol.*, 4, qu'il a écrit les premiers chapitres de cet ouvrage pour flétrir l'injustice de la haine publique contre les chrétiens : ad sugillandum odii erga nos publici iniquitatem.

tien et le païen que de marquer les traits de leur ressemblance. Il se donne, d'ailleurs, en tant que chrétien, une position si éminente dans le monde, et il s'orne de privilèges divins si orgueilleusement exclusifs, qu'il ne peut garder, au fond de son cœur, qu'un sentiment de pitié dédaigneuse à l'égard de tout ce que pensent, aiment et font les infidèles. Un païen et un chrétien, pour Tertullien, ce ne sont pas deux hommes, ce sont deux principes opposés, celui du bien et du salut, en face de celui du mal et de la perdition. Le chrétien, temple et autel de Dieu, flambeau de vérité et vase d'élection [1], vaut, sans comparaison, plus et mieux que tous ces malheureux qui, en définitive, ne sont que des chiens et des porcs [2]. Le spectacle de leur vie lui est pénible, car ses convictions sont heurtées à chaque pas par des pratiques qui lui répugnent [3]. Telle est l'impression qui ressort des ouvrages de Tertullien destinés aux seuls frères ; elle est, pour ainsi dire, chrétiennement fondamentale, car elle est plus ou moins confirmée par les écrits de tous les Pères de l'Église souffrante [4]. Toutefois, puisque aussi bien il est impossible de faire qu'il n'y ait plus dans le monde que de bons chrétiens, Tertullien consent à accorder quelques concessions ; il condescend à croire que les païens sont des hommes, et que tous les hommes sont frères selon la nature [5]; qu'ils ont droit, par conséquent, à l'affection des chrétiens, ainsi que Dieu lui-même l'a ordonné [6]. D'ailleurs, le Christ a donné l'exemple de la patience, de la douceur et de la charité à leur égard [7]. Le chrétien imitera le Sauveur. Les sentiments fraternels qu'il témoi-

1. *De cor.*, 9 : nos enim sumus et templa Dei et altaria et luminaria et vasa.
2. *De praeser. haer.*, 41.
3. *Ad mart.*, 2. Idée déjà exprimée dans la fameuse *lettre de l'Église de Smyrne* sur le martyre de S. Polycarpe, 3 : le juste souffre de vivre au milieu de l'injustice et de l'iniquité : τάχιον τοῦ ἀδίκου καὶ ἀνόμου βίου αὐτῶν ἀπαλλαγῆναί βουλόμηνος. Voy. de même *Passio SS. Epipodii et Alex.*, V, (Ruinart) : ...Pietas enim vestra crudelitas est : vobiscum vivere mors est aeterna.
4. Voy. par ex. Clém. Alex., *Disc. aux gent.*, IV, 59 : Ἡμεῖς γὰρ, ἡμεῖς ἐσμεν οἱ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ περιφέροντες ἐν τῷ ζῶντι, etc. ; Commodien, *Instruc.*, II, XXVI, 5 :

Reddite vos Christo similes, filioli, magistro;
Inter, agrestiva benefactis lilia sitis.
Beati facti estis, cum feceritis edicta,
Vos flores in plebe, vos estis Christi lucernae.....

Cypr., *De habitu virg.*, 2 : ...considerantes pariter ac scientes quod templa Dei sint membra nostra; Lact., *Inst div.*, VI, 25, 15 : ... secum denique habeat (christianus) Deum semper in corde sua consecratum, quoniam ipse est Dei templum.
5. *Apol.*, 39.
6. *Apol.*, 36; 37; 39.
7. *De idol.*, 22 : le chrétien doit faire l'aumône au païen qui la demande, à condition qu'il la fasse au nom du vrai Dieu.

gnera aux infidèles seront comme une avance qu'il leur fera et Dieu punira l'inintelligence de ceux d'entre eux qui ne le comprendront pas [1]. Cette idée d'une avance faite aux païens s'accentuera encore quand le christianisme sera sûr de la victoire. Elle est, par exemple, bien affirmée dans les *Constitutions apostoliques* [2], mais elle était déjà, en quelque sorte, enfermée dans les prescriptions de l'Apôtre, quand il recommandait aux chrétiens de se bien conduire au milieu des païens, afin qu'en considération des bonnes œuvres qu'ils auront vues, ceux-ci rendent hommage à Dieu le jour où il les visitera [3].

II. — Il était donc impossible, ainsi que l'avait dit S. Paul [4], que les chrétiens s'isolassent complètement dans le monde sous prétexte de n'avoir contact avec aucun impudique, aucun cupide, aucun avare, aucun idolâtre, mais encore il était urgent qu'ils gardassent quelque retenue dans les rapports qu'il leur fallait subir avec ces hommes perdus. Les premiers écrivains chrétiens avaient déjà, avant Tertullien, posé, à ce sujet, quelques principes généraux. Les frères doivent au monde le bon exemple [5]; c'est plus le mal que le méchant qu'il leur faut fuir [6]; ils ne se distinguent pas du reste des hommes par leur manière de vivre et ils se conforment aux usages établis; ils ressemblent à tout le monde, avec cette différence qu'ils vivent dans la pratique de toutes les vertus, à ce point qu'ils peuvent être véritablement considérés comme l'âme du monde, car ils l'habitent, comme l'âme habite le corps, sans se confondre avec lui [7]. Ils sont le peuple élu de Dieu du milieu de tous les peuples [8].

C'est de ces quelques principes que part Tertullien. Le chrétien, nous dit-il, s'est retiré du peuple, mais il n'entend pas par là qu'il s'est retiré du monde; il veut dire que le chrétien fuit, autant que possible, la vie bruyante et agitée de la place publique et des affaires, qu'il recherche le recueillement, la vie calme, intime et renfermée; attendu que, suivant le proverbe, personne ne naît

1. *De patien.*, 15; *De orat.*, 5; c'est d'ailleurs une idée paulinienne : *I Cor.*, V, 12 et s. : τί γάρ μοι τοὺς ἔξω κρίνειν; οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε, τοὺς δὲ ἔξω ὁ θεὸς κρινεῖ.
2. Renan, *M. Aur.*, p. 98.
3. *I Petri*, II, 12.
4. *I Cor.*, V, 9 et s.
5. *I Petri*, II, 12.
6. *Didaché*, III, 1 : τέκνον μου φεῦγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ.
7. *Ep. à Diogn.*, 5 et 6.
8. Justin, *Dial. C. Tryph.*, 130.

pour un autre et chacun meurt pour son compte [1]. Mais à part cette tendance qui doit, selon Tertullien, restreindre le choix de ses occupations ordinaires, le chrétien vit comme tout le monde [2]. Il doit aussi s'efforcer de plaire à tout le monde, conformément aux principes de S. Paul, en pratiquant avec exactitude les vertus agréables : la modestie, la patience, la gravité, l'humanité, l'intégrité. Les chrétiens ne doivent se distinguer des gentils que par la *discipline* (disciplina [3]). Par discipline, il faut entendre non seulement l'éducation de la foi, mais encore la discipline morale, la vertu, qui doit toujours caractériser le chrétien. Il lui faut conserver, dans ses rapports avec le monde, la double qualité d'exception qu'il reçoit de cette discipline : sa pureté morale et sa dignité religieuse ; il lui faut éviter le mal et l'idolâtrie. S'il n'évite pas le mal, armé qu'il est de la crainte et de l'espérance, il cesse d'être chrétien [4]. Quant à l'idolâtrie, qui est le principal crime du genre humain et la plus forte accusation qui s'élève contre le siècle [5], rien n'est plus facile que de s'en garantir, à la condition de garder toujours présente à l'esprit la peur qu'on en doit avoir [6]. Le *De idolatria* est destiné à lever les doutes et à éclairer les cas de conscience difficiles.

Il demeure préalablement entendu que le chrétien doit se montrer, vis-à-vis des païens, très réservé sur tout ce qui touche à sa religion. Cette réserve ne s'inspire d'aucun esprit de tolérance ni d'aucun désir de conciliation; il ne s'agit pas, en effet, de ne pas choquer les idées d'autrui, mais seulement de ne pas imiter les habitudes de conversation des hérétiques qui n'ont aux lèvres que propos futiles, terrestres et humains, sans gravité, sans autorité et sans discipline, semblables à leur foi. S'ils se trouvent en compagnie de gentils, ils jettent les choses saintes aux chiens et étalent devant les porcs leurs perles, d'ailleurs fausses ; ils mettent dans leur éducation religieuse et dans les divers exercices de leur culte une inconcevable incurie et une invraisemblable légèreté.

Le vrai chrétien ne doit point provoquer les plaisanteries inconvenantes des païens, ni soulever de discussions qui pourraient tourner au scandale [7]. Il ne s'en suit pas qu'il doive cacher sa qua-

1. *De pallio,* 5, établit ces idées en termes assez pittoresques.
2. *Apol.*, 42.
3. *De idol.*, 14.
4. Voy. le chapitre que nous avons consacré à *la morale.*
5. *De idol.*, 1 : Principale crimen generis humani, summus sacculi reatus, tota causa iudicii idolatria.
6. *De idol.*, 24 : nihil esse facilius potest, quam cautio idolatriae, si timor eius in capite sit.
7. *De praescr. haer.*, 41.

lité; au contraire, dès qu'il part en voyage ou simplement qu'il se met à marcher, qu'il entre ou qu'il sort, qu'il va s'habiller ou se chausser, qu'il entre dans le bain, qu'il se met à table, qu'il allume un flambeau, qu'il monte au lit ou qu'il s'assied, en un mot, quelque action qu'il commence, il doit marquer son front du signe de la croix [1], même en présence d'un païen [2].

De même doit-il protester quand on lui adresse un serment, une malédiction, ou une bénédiction au nom des dieux des nations; car il lui faut se tenir en garde contre les ruses de Satan. lequel, souvent, nous fait pénétrer l'idolâtrie jusqu'au cœur par les oreilles. Ainsi, une fois, un païen dit à un chrétien: Que Jupiter te perde! Et l'autre de répondre : Qu'il te perde toi-même! N'était-ce pas reconnaître à Jupiter la qualité de Dieu [3]? Un fidèle, en pareille circonstance, n'a qu'à rire et à éviter de dire une sottise [4]. S'il fait l'aumône, qu'il ait bien soin de préciser qu'il l'a fait au nom de Dieu et qu'il ne laisse point rendre grâce pour elle aux démons [5].

Voilà donc la première règle; il ne faut pas qu'un chrétien use sans précautions du trésor qu'il porte en lui, et il ne faut pas non plus qu'il cache qu'il le possède. Voyons donc en quoi un chrétien doit se différencier d'un autre homme dans la vie courante, et affirmer qu'il est chrétien, autrement que par des signes qui peuvent passer inaperçus et des paroles qu'on peut ne pas vouloir entendre. Il garde, c'est entendu, un maintien sérieux, également éloigné de la tristesse renfrognée du pessimiste et de la gaîté dévergondée des hommes légers : il a au cœur un grand souci : celui de son salut et une grande espérance, celle de la vie éternelle; il sait reconnaître Dieu dans ses œuvres; toutes choses qui lui sont à la fois une préoccupation, une consolation et une joie.

Mais a-t-il un *costume* spécial? Quelque chose dans ses vêtements peut-il le faire reconnaître au premier coup d'œil? Rien ne nous permet de le croire. Saint Justin portait le manteau philosophique, mais cela prouve simplement qu'ayant commencé par être philosophe, il en gardait le manteau, comme le fit plus tard un des maîtres d'Origène [6]. Le *De pallio* que Tertullien écrivit pour

1. *De cor.*, 3 : ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calciatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quacumque nos conversatio exercet, frontem signaculo terimus. Idées analogues dans *Ad uxor.*, II, 5.

2. Le texte du *Ad uxor.*, II, 5, se rapporte à une chrétienne mariée à un païen et qui pourrait être entravée par lui dans ses exercices nécessaires de piété.

3. Confirmare Jovem deum.

4. *De idol.*, 21 : fidelis autem in eius modi ridere debit, non insanire.

5. *De idol.*, 22 : Benedici per deos nationum maledici est per Deum.

6. Justin, *Dial. c. Tryph.*, 1.

répondre à quelques railleries qu'il avait excitées en remplaçant un beau jour sa toge par le *pallium*, prouve en tous cas que ce vêtement n'était pas porté par tous les fidèles et n'était nullement caractéristique du chrétien [1]. M. Boissier, après Saumaise [2] et de Rossi [3], croit que Tertullien l'avait pris comme signe d'ascétisme chrétien. C'est possible, mais ce n'est pas certain [4]. Il se peut que des chrétiens, désireux d'affirmer qu'ils vivaient selon la philosophie chrétienne, aient pris — ou gardé — le manteau philosophique, leur allure générale suffisant à les différencier des philosophes ordinaires. En tous cas, ce fut là toujours une exception personnelle et une singularité [5]. S'il en avait été autrement, Tertullien n'aurait pas écrit le *De pallio*, lequel, toute réflexion faite, ne me paraît point aussi mystérieux qu'à M. Boissier [6]. Tertullien ne fuit certes ni la subtilité, ni la recherche, ni même l'obscurité, mais ce serait tomber dans l'exagération que d'imaginer un symbole ou simplement un sens caché sous chacune de ses phrases ; or, je crois que rien n'est plus éloigné de tout sous-entendu que le *De pallio*, et qu'il n'y faut voir qu'une plaisanterie. Au reste, s'il y avait vraiment un costume chrétien, il serait surprenant que ni la tradition, ni l'art, ni les textes n'en aient gardé le souvenir. Or, à part quelques mentions particulières qui nous sont faites du manteau philosophique [7], rien du tout ne nous révèle l'existence d'un tel costume [8]. Voyez, par exemple, l'épisode qui est rapporté dans la

1. *De pallio*, 6, où Tertullien énumère ceux qui le portent, médecins, professeurs, etc., et conclut en le faisant parler : omnis liberalitas studiorum quatuor meis angulis tegitur.

2. On trouvera une partie de son commentaire sur le *De pallio* dans les notes de l'édition Migne (*P. L.*, II ; col. 1029 et ss.).

3. Boissier, *Fin du pagan.*, I, p. 244 ; de Rossi, *Rom. Sott.*, II, p. 349.

4. Eusèbe, entre autres, nous rapporte (*De mart. Palest.*, XI, 19) qu'un martyr marche au supplice tout plein de l'esprit de Dieu et vêtu du manteau philosophique ; cela ne prouve pas qu'il l'ait pris par ascétisme ; cela peut supposer seulement qu'il l'avait gardé de ses études, comme le maître d'Origène. Toutefois, le canon XII du concile de Gangres, ap. Mansi, II, 1101-1112, fournirait à la thèse de M. Boissier un argument assez sérieux : il anathématise celui qui, adoptant le petit manteau par manière d'exercice (διὰ νομιζομένην ἄσκησιν), se croit, du coup, investi de toute justice et condamne ceux qui portent pieusement les vêtements de tout le monde.

5. August., *De civ. Dei*, XIX, 19, dit qu'en venant au christianisme, l'homme n'a rien à changer de ses habitudes que ce qui est contraire aux préceptes divins : unde ipsos philosophos quando christiani fiunt, non habitum vel consuetudinem victus, quae nihil impedit religionem, sed falsa dogmata mutare compellit.

6. *Fin du pagan.*, I, p. 239.

7. Aux textes précédemment cités on peut ajouter un détail rapporté dans *Beati Asterii episc. enarratio in martyrium praeclar. martyr. Euphemiae*, III (Ruinart) ; l'auteur décrit des peintures qui représentent la martyre : adstat autem virgo pulla veste, ac pallio philosophiam professa.

8. Il n'est même pas impossible de trouver chez Tertullien lui-même un texte

Passio de Saint Théodote et de ses co-martyrs. Le confesseur s'est arrêté près d'un village et il envoie deux de ses compagnons pour y chercher *le* prêtre ou *un* prêtre chrétien ; comme ils entrent dans le village, ils sont attaqués par des chiens : un homme accourt qui les en délivre et cet homme est précisément le prêtre qu'ils cherchent. Il ne reconnaît pas en eux des frères, puisqu'il leur demande s'ils sont chrétiens et eux-mêmes ne reconnaissent pas en lui un prêtre, puisqu'ils lui disent après un moment de conversation : « Mais montrez-nous, mon père, le prêtre de ce village » ; et il se nomme [1]. Il me paraît établi par ce petit récit que ni les uns ni les autres des interlocuteurs n'avaient de signe extérieur distinctif, et que Saint Jérôme exprimait un fait courant quand il recommandait aux vierges chrétiennes de ne se faire remarquer par aucune singularité dans leur costume [2] et se contentait d'interdire aux chrétiens les recherches inconvenantes des élégants du jour [3].

Si, en effet, le chrétien n'a pas de costume spécial, il est des costumes dont il doit s'abstenir. Sa toilette, comme nous dirions, n'est pas exempte de certaines restrictions ou prescriptions. Ce n'est point seulement le vêtement et la pompe des hommes au pouvoir que le chrétien doit éviter à tout prix comme idolâtriques [4] ; il convient qu'il soit simplement vêtu, qu'il rejette de son costume tous les accessoires [5] et tous les ornements superflus, tous les bijoux, comme il bannit tous les parfums. C'est surtout aux femmes que ces recommandations s'adressent, car la parure les rend plus dangereuses encore, elles qui sont déjà une permanente tentation [6]. Tertullien a écrit deux ouvrages pour prévenir, autant que possible, le péril qu'elles portent partout avec elles. On retrouve dans l'un et dans l'autre cet effroi de la femme que j'ai déjà signalé et qui est si caractéristique du christianisme. L'un est le *De cultu*

qui semble établir que, de fait, le « costume chrétien » n'existe pas : *De idol.*, 18 : proprius habitus uniuscuiusque est, tam ad usum quotidianum, quam ad honorem et dignitatem. N'est-ce pas l'affirmation de la diversité des vêtements ?

1. *Passio SS. Theodoti,* etc., XI et XII (Ruinart) ; ce texte se rapporte à la persécution de Dioclétien.

2. Hieron., *Ep.*, XXII, *ad Eustoch.*, *de custodia virgin.*, 27 : vestis nec satis munda, nec sordida et nulla diversitate notabilis ; ne ad te obviam praetereuntium turba consistat et digito monstreris ; d°, 28, il conclut sur les exagérations d'austérité dans le vêtement : Haec omnia argumenta sunt diaboli.

3. Hieron., *Ep.*, CXVII, 6 ; *Ep.*, XXII, 28.

4. *De idol.*, 18.

5. Parmi les accessoires inutiles du costume, Tertullien compte les chaussures : *De pallio*, 5.

6. Tertullien reproche déjà aux honnêtes femmes de son temps de s'attifer comme des courtisanes ; *Apol.*, 6 : Video et inter matronas atque prostibulas nullum de habitu discrimen relictum.

feminarum [1] ; Tertullien y exhorte les femmes à rester humbles dans leur tenue, leur rappelant qu'elles ont perdu le genre humain. Puis il s'attache à démontrer que les colifichets dont elles aiment à se charger sont œuvre diabolique [2] et ne valent que par le prix qu'elles y attachent. Les Orientaux ne portent-ils pas des pierreries sans y prendre garde et ne sait-on pas que certains barbares enchaînent leurs esclaves avec des chaînes d'or ? Il faut laisser aux païennes tous les vains ornements de la toilette ; une chrétienne ne doit pas devenir un objet de perdition pour ses frères, en allumant en eux, par les recherches de sa parure, des désirs impurs : elle peut conduire au péché sans avoir elle-même l'intention de pécher. Au reste, c'est offenser Dieu que de défaire son œuvre, et c'est la défaire que de se peindre les yeux et les joues [3], de se teindre la chevelure en jaune (*capillum croco vertere*) [4], au grand détriment des cheveux qui en sont tout brûlés (*detrimentum crinibus medicaminum vis inurit*). Est-ce donc une honte que d'avoir assez vécu pour avoir les cheveux blancs [5] ? Il ne faut point, non plus, porter de faux cheveux, car c'est encore altérer l'ouvrage de Dieu [6]. Il ne faut point rechercher les vêtements de pourpre et les tissus bariolés diversement : Si Dieu n'a point habillé les moutons de rouge, c'est qu'il a voulu que la laine ne fût pas de cette couleur. Tous ces mensonges de la toilette doivent être laissés aux prostituées ; la femme chrétienne n'a pas besoin d'autre parure que de celle de ses vertus [7]. Dans le *De virginibus velandis*, l'autre ouvrage, qui traite du danger féminin, Tertullien insiste sur la nécessité qu'il y a de voiler la tête des jeunes filles, comme celle des femmes mariées, car, dès qu'elles sont nubiles, elles sont femmes, elles aussi, et redoutables [8]. Il estime que les préceptes les plus simples sont dans ce cas les meilleurs ; c'est pourquoi il conclut : « Que vous soyez mère, sœur, fille ou épouse, peu importe votre âge et votre état, voilez votre tête [9] » ! Il donne même des conseils pratiques pour mettre le voile, de manière à bien cacher tout ce qu'il est essentiel qu'on ne voie pas, et non pas seulement la tête, à la façon de l'au-

1. *De cultu fem.*, I, 4 : Habitus feminae duplicem. Speciem circumfert, cultum, ornatum. Cultum dicimus, quem mundum muliebrem vocant ; ornatum quem immundum muliebrem convenit dici.
2. *De cultu fem.*, I, 2 ; II, 10.
3. *De cultu fem.*, II, 5.
4. *De cultu fem.*, II, 6.
5. *De cultu fem.*, II, 6.
6. *De cultu fem.*, II, 7.
7. *De cultu fem.*, II, 9-10.
8. *De virg. vel.*, 1 et s.
9. *De virg. vel.*, 16.

truche[1]. La femme doit afficher le deuil et l'indigence des vêtements, se montrer en public comme une Ève pénitente, rachetant l'ignominie du péché originel qui retombe sur elle[2].

Ainsi le chrétien n'a pas de costume particulier, mais, quel que soit son sexe, on doit, sinon le reconnaître, au moins le remarquer dans la rue par la simplicité de son vêtement, la sobriété naturelle de sa toilette, et, s'il s'agit d'une chrétienne par la sévérité des étoffes, qui étouffent sous leurs plis tous les charmes perfides. Point de bijoux, pas même de couronnes[3], car les couronnes sont absurdes, les fleurs étant faites pour être vues ou senties et non pour être placées sur la tête, où on ne les voit ni ne les sent[4]; elles ont aussi une origine condamnable, car elles sont sorties du mensonge, de la légende de Pandore couronnée par les Grâces. En réalité, elles ont été inventées par les dieux, c'est-à-dire par les démons, et à leur usage; ils les ont perpétuées pour s'honorer eux-mêmes[5]. On pourrait peut-être encore passer sur leurs origines, si l'usage qu'on en fait était acceptable ; mais il est, au contraire, idolâtrique ; c'est pourquoi il n'est jamais question de couronnes dans les Livres Saints, et ce silence équivaut à une interdiction générale. Tertullien veut pourtant la détailler, et, passant en revue tous les cas où les anciens pouvaient porter des couronnes, il précise sa proscription avec une rigueur et presque une rage tout à fait extraordinaire. Il conclut que le chrétien, en se couronnant, s'assimilerait à un mort ou à une idole, ce qu'il ne saurait faire impunément, car il est l'image du Dieu vivant[6]. Nous sommes, de toute évidence, en pleine exagération montaniste.

En revanche, tout ce qu'avance Tertullien sur le costume et la parure des chrétiens est dit par d'autres que lui, et répond en effet très bien à l'idéal qu'on peut se faire de la toilette d'un homme simple et recueilli. Les païens sensés de ce temps, comme les sages de nos jours, blâmaient la recherche exagérée du vêtement[7] et de la parure, et ils prêchaient, au besoin par l'exemple, la simplicité. Les lois somptuaires n'avaient jamais pu l'imposer aux païens, pas plus d'ailleurs que le christianisme ne la fera accepter de ses fidèles et ne la maintiendra même dans son Église.

1. *De virg. vel.*, 17.
2. *De cultu fem.*, I, 1... ipsam se circumferens Evam lugentem et poenitentem.... ignominiam dico primi delicti et invidiam perditionis humanae.
3. *De cor.*, 1 et s.
4. *De cor.*, 5.
5. *De cor.*, 6 et 7.
6. *De cor.*, 10.
7. Voy. par ex. Lucien, *Sur un appartement*, 7 et 15, où il établit que la richesse de la parure ne sert pas la beauté.

Comme toujours, les opinions de Clément d'Alexandrie sont intéressantes, à cause de son caractère modéré et de ses préoccupations pratiques. Il faut, selon lui, que le chrétien prenne soin de son vêtement et il fonde cette recommandation sur divers textes de l'Écriture. Ceux qu'il invoque, d'ailleurs (*Proverbes*, XI, 21, 24 et *Prov.*, XXVII, 25, 26), ne semblent guère conduire à la conclusion qu'il en tire [1]. Au reste, il nous dit dans le *Pédagogue*, avec les détails auxquels il se complaît, ce qu'il entend exactement par le vêtement du chrétien. Il blâme sévèrement les excentricités recherchées du costume; il affirme que c'est une folie que de s'arrêter à ces apparences, au lieu de s'attacher à la réalité; les vêtements sont faits pour vêtir, du moment où ce résultat est convenablement atteint, il est inutile de chercher davantage [2]. Que ceux du chrétien soient donc simples. Pas de ces étoffes brodées à Milet ou en Italie, pas de tissus brochés d'or, mais des habits simples et de couleur naturelle, c'est-à-dire surtout blancs, les mêmes pour les hommes et pour les femmes.Tout au plus, peut-on passer aux femmes un tissu un peu plus moelleux, et un peu plus d'élégance dans la coupe [3]. Sans doute, les étoffes brodées d'or et les vêtements élégants ne sont pas absolument interdits, mais ils ont le tort de donner aux hommes de fâcheuses habitudes de luxe, qui ne profitent pas à la raison. Le *Pédagogue*, qui verrait volontiers dans le costume l'indice du caractère et des mœurs de ceux qui le portent, affirme donc hautement ses préférences pour les vêtements très simples et blancs [4]. Pour les hommes, pas de chaussures du tout est ce qui vaut le mieux, quand ils peuvent s'en passer sans se blesser les pieds; de gros souliers garnis de clous, quand il leur faut marcher. Pour les femmes, des chaussures simples; tout au plus des souliers blancs, mais pas de ces riches bottines d'Athènes ou de Sicyone, pas de cothurnes « perses ou étrusques [5] ». Au reste, sur cette question du costume, Clément serait disposé, chose étrange, à renchérir sur Tertullien. Les femmes ne doivent pas même, selon lui, montrer leur pied en public [6]; mais, pour éviter, de part et d'autre, toute tentation, il voudrait que les hommes portassent un voile tout comme les femmes. Il est juste d'ajouter qu'il n'avance cette

1. *Strom.*, I, 19, 25.
2. *Pedag.*, II, 10, 115.
3. *Pedag.*, II, 10, 111 et s.; II, 11, 53.
4. *Pedag.*, II, 11, 53 : Διὰ τοῦτο τὸ χρυσοφορεῖν καὶ τὸ ἐσθῆτι μαλακωτέρᾳ χρῆσθαι οὐ τέλεον περικοπτέον..... Δίδωσιν οὖν ἡμῖν ὁ Παιδαγωγὸς ἐσθῆτι χρῆσθαι τῇ λιτῇ χρόᾳ δὲ τῇ λευκῇ ὡς προειρήκαμεν.
5. *Pedag.*, II, 11, 116.
6. *Pedag.*, II, 10, 111; III, 11, 79.

idée que comme un vœu, sans se faire d'illusion sur sa valeur pratique [1].

Prise dans son ensemble, sa doctrine sur le costume, sera celle de l'Église entière ; elle n'a rien d'absolu et remplace les prescriptions par les recommandations, ce qui ouvre la porte à beaucoup d'accommodements. Aussi, est-ce une docrine moyenne du même genre que nous trouvons résumée dans les *Constitutions apostoliques* [2]; elle est toutefois un peu plus ferme dans l'interdiction, comme il est convenable, puisqu'elle est attribuée aux Apôtres.

Dès l'époque de Tertullien, s'était vraisemblablement posée la question de savoir si le chrétien, humble de cœur, ne devait point afficher cette humilité par la négligence de ses vêtements. Les avis demeurèrent longtemps partagés parmi les fidèles à ce sujet : Origène, si porté pourtant vers les rigueurs, déclare qu'il est bien inutile, pour atteindre la véritable humilité (ταπεινοφροσύνη) de s'imposer une tenue malpropre et dégradante, de répandre de la poussière et des cendres sur ses habits; c'est faire œuvre d'hommes bien intentionnés, mais simples et ignorants [3]. Là, comme ailleurs, ce fut l'Église qui arrangea le conflit entre ces deux tendances, elle garda, en principe, ses préférences pour la simplicité du costume [4]; mais, en même temps, elle se laissa aller peu à peu, sinon à autoriser, du moins à tolérer tous les luxes de la toilette. D'autre part, elle ne refusa point de compter comme mérite à certains chrétiens épris d'humilité, l'effort qu'ils firent pour réduire leur vêtement à son minimum strictement indispensable de confortable et de décence. Beaucoup de saints du moyen âge devront une part de leur illustration à la grossièreté et à la saleté de leurs haillons. Dès le IIIe siècle, il est clair que les chrétiens riches travaillent à créer dans l'Église une opinion ou une tolérance favorables à leurs habitudes, et qu'ils réagissent d'assez bonne heure, contre la négligence volontaire du vêtement, particulièrement par l'affermissement de cette distinction, qui prêtera à tant de compromis, entre le fidèle dans l'exercice de ses fonctions de chrétien, et le chrétien dans la vie ordinaire, considéré comme homme et comme citoyen.

Diverses questions relatives au costume, et déjà posées par Tertullien, inquiétèrent cependant les chrétiens quelque temps

1. *Pedag.*, II, 10, 111.
2. *Const. Apost.*, I, 3, le chap. intitulé : περὶ καλλωπισμοῦ, καὶ τῆς ἐκεῖθεν ἁμαρτίας.
3. Orig., *C. Celse*, VI, 15.
4. Voy. le Can. LVII du concile d'Elvire, ap. *Mansi*, II, p. 15.

encore, par exemple, le port de l'anneau [1], l'usage des parfums, celui des couronnes, ou les artifices de toilette, notamment ceux qui se rapportaient à la chevelure. Certains avaient peur de l'anneau ; ils voyaient dans son cercle fermé, comme une contrainte, une marque de servitude à l'égard de quelque puissance mauvaise. D'autres, et ce fut évidemment le grand nombre, trouvaient l'anneau commode, comme sceau. Clément d'Alexandrie l'admet à ce titre et le rejette comme ornement [2]; il a soin de donner des indications précises sur la manière de le porter et sur ce qu'il convient d'y graver ou plutôt de n'y point graver [3]. Les chrétiens, tout nous le prouve, continuèrent en effet à porter des bagues formant sceau [4]; ils en portèrent, les femmes surtout, d'autres aussi, et, en même temps que les anneaux, des parures de toutes sortes [5], malgré les recommandations et les adjurations répétées des docteurs chrétiens [6]. Certains Pères pourtant, avec Clément d'Alexandrie, si sévère pour la parure tentatrice [7], se montrent indulgents à la parure féminine, considérée comme moyen d'assurer la constance conjugale, en retenant le mari près de sa femme [8].

1. Dans *De idol.*, 16, Tert. parle cependant de l'anneau nuptial sans commentaire défavorable, au contraire : ... neque annulus aut coniunctio maritalis, de alicuius idoli honore descendit...

2. *Pedag.*, III, 11, 58.

3. *Pedag.*, III, 11, 59. Nous avons conservé un assez grand nombre de pierres gravées formant chaton de bague; très peu portent des marques certaines de christianisme, même après Constantin. Les sujets et les formules qui y sont gravés sont applicables aux païens aussi bien qu'aux chrétiens; c'est une colombe, une barque, une lyre et des mots comme *Ave, Vivas, Vincas, Feliciter*. Les pierres nettement chrétiennes portent des formules comme ΙΧΘΥΣ (Le Blant, *Pierres gravées*, nos 315, 316, 317); Χριστοδουλος (Le Blant, no 319), avec l'image du Bon Pasteur; *Vivas in Deo* (Le Blant, no 324); etc. Voy. Le Blant, *Pierres gravées* p. 121.

4. *Pass. SS. Perpet. et Felic.*, XXI (Ruinart) ; le martyr Saturus donne son anneau au soldat Pudens ; *Pass. SS. Theodoti, etc.*, XII (Ruinart). Théodote remet de même son anneau à un prêtre, comme gage d'une promesse qu'il lui fait. Le Blant, *Pierres gravées*, p. 126, no 328, décrit une bague de bronze, probablement anneau nuptial et qui porte l'inscription *Con me vivas*, entourant le monogramme du Christ.

5. Les peintures des catacombes en font foi, comme, d'ailleurs, les fréquentes recommandations des Pères suffisent à établir qu'ils ne sont pas ordinairement écoutés.

6. Clém. Alex., *Pedag.*, II, 3, 36 ; II, 12, 118 ; II, 13, 129 ; III, 1, 1 ; III, 11, 71-72 ; III, 11, 56 ; etc. ; Commodien, *Instruc.* II, 18 et 19 ; Cypr., *Testim.*, III, 36, le chapitre intitulé : Mulierem ornari seculariter non debere; Hieron., *Comment. in Isaiam prophetam*, Lib. II, vers. 17-18 ; 21 ; *Ep.*, CVII, 5, à Laeta sur l'éducation de sa fille ; Ambros., *Hexaem.*, VI, 8, 47 ; *De Nabuthe Jezraelita*, V, 26; *De virginibus*, I, 9, 54-55 ; etc.

7. *Pedag.*, III, 2, 13 : Ὦ κάλλους μοιχικοῦ.

8. *Pedag.*, III, 11, 57-58 ; noter cependant qu'ils interdissent la parure du visage par les poudres et les fards, qui adultèrent l'œuvre de Dieu ; voy. not. August., *Ep.*, IV, 245, 1 ; Hieron., *Ep.*, CVII, 5 ; Ambros., *Hexaem.*, VI, 7, 47.

Personne, d'ailleurs, ne nous a mieux décrit les artifices de la toilette féminine que Clément ; il est vraiment très documenté sur les moyens qu'employaient les dames de son temps pour corriger les erreurs de la nature [1]. Ce n'est pas qu'il les approuve, mais il les connaît, et on sent qu'il ne les interdirait pas tous si au moins quelques-unes d'entre les chrétiennes ne se laissaient aller à ne les employer que pour le bien et l'union de leur ménage [2].

Il n'ignore pas davantage comment on emploie les parfums, et il sait d'où on les tire, comme il connaît ceux qui sont le plus estimés, et il nous parle en homme renseigné de l'effort que l'on fait sans cesse pour en trouver d'autres. C'est pourquoi il comprend qu'on expulse d'une cité bien tenue tous les parfumeurs, qui contribuent à amollir les hommes [3]. D'aucuns, pour justifier l'usage des parfums, allaient chercher dans l'Écriture l'exemple de la Magdaléenne. Clément riposte que Jésus ne s'est point, en l'occurrence, attaché aux parfums, mais seulement à l'intention, et que l'anecdote est d'ailleurs susceptible d'une interprétation symbolique qui lui ôte toute valeur d'exemple [4]. Une chrétienne n'a pas besoin d'autre parfum que de celui de sa pudicité, et la suave odeur que le Christ prépare pour ses fidèles doit lui suffire [5]. Cependant Clément n'est point comme les vautours ou les scarabées qui sont, dit-on, tués par les parfums ; et il admet qu'une femme use de quelques-uns d'entre eux, à la condition qu'ils ne fassent point mal à la tête à son mari et qu'elle ne s'avise point de s'en oindre comme on fait d'un mort. Il lui devrait suffire d'user de l'huile naturelle, car le nez a son intempérance comme les autres organes des sens [6]. Toutefois, les parfums peuvent ne pas être toujours sans

1. *Pedag.*, III, 2, 4 et s. not. 8, qui est vraiment très joli dans son sérieux ; ce n'est d'ailleurs qu'une adaptation chrétienne d'une poésie d'Alexis ; voy. Athénée, XIII, 3.

2. S. Augustin, consulté, sur ces graves questions de toilette, par l'évêque Possidius, lui répond (*Ep.*, IV, 245, 1 et s.) qu'il ne faut pas interdire d'une manière trop hâtive les parures d'or et les riches vêtements, sauf à ceux qui, n'étant pas mariés et ne voulant pas se marier, n'ont pas besoin de plaire au monde ; on comprend que la femme cherche à plaire à son mari et réciproquement, mais il convient de maintenir les prescriptions relatives au voile : il ne faut pas que les femmes laissent voir leurs cheveux ; il faut également interdire les fards, qui ne sauraient donner d'illusions aux maris pour lesquels seulement on peut tolérer que les femmes se parent : secundum veniam non secundum imperium. En revanche, il faut exécrer certaines parures qui ont leur origine dans une superstition : telle est, par exemple, l'habitude qu'ont certains hommes de porter un anneau à une oreille ; la vraie parure du fidèle, ce sont ses bonnes mœurs.

3. *Pedag.*, II, 8, 64.

4. *Pedag.*, II, 8, 61 et s.

5. *Pedag.*, II, 8, 65.

6. *Pedag.*, II, 8, 66.

utilité pour l'usage courant de la vie : il est de douces odeurs qui ne font pas mal à la tête, ne poussent pas à l'amour ni à la recherche des sociétés impudiques et des courtisanes, mais ont, au contraire, de salutaires effets, quand on use avec modération. On peut les employer comme stimulants en cas de fatigue, et pour soulager le mal de tête ou quelque autre incommodité. Il ne s'agit pas, bien entendu, de s'en inonder, comme font les voluptueux, qu'on suivrait à la trace : un tel abus ne va pas d'ailleurs sans inconvénients, il faut dessécher et blanchir les cheveux [1].

Nous avons, sur cette question des parfums, un bon exemple du procédé de Clément d'Alexandrie, et, à sa suite, du procédé de l'Église entière ; il commence par tout interdire, en théorie, puis se laisse aller aux concessions de détail, à la fois en constatant que les textes ne sont pas formellement en opposition avec la pratique courante, et en essayant de justifier celle-ci par des considérations d'utilité humaine ; il s'efforce de limiter les usages par des restrictions plus ou moins étroites ; puis, en fin de compte, leur ouvre une porte assez large pour qu'ils y puissent passer tout entiers. C'est ainsi que toutes les habitudes païennes ont fini par conquérir le christianisme.

Voyez, par exemple, ce qui se passa pour les couronnes ; à en juger par le début du *De corona*, tout le monde dans l'Église n'en trouvait pas l'usage très scandaleux ; on peut, dès lors, deviner qui aura le dernier mot, de l'intransigeant polémiste ou du gros public, indifférent à un scandale qu'il ne sent pas, et qui continue à suivre, en toute simplicité, des usages courants. Minucius Felix et Clément d'Alexandrie interdisent encore les couronnes, après Tertullien, avec beaucoup de fermeté et par des arguments de sens commun tout à fait analogues aux siens [2]; mais la couronne du martyre réconcilia définitivement le christianisme avec les autres [3]. Bientôt

1. *Pedag.*, II, 8, 67.

2. Min. Felix, *Octav.*, 38 : Quis autem ille, qui dubitat vernis indulgere nos floribus... his enim et sparsis utimur mollibus ac solutis et sertis colla complectimur; Clém. Alex., *Pedag.*, II, 8, 70 et suiv. préférerait qu'on se contentât de la vue des fleurs, qu'ont prît garde à celles qui sont consacrées aux démons; il admet cependant qu'on en respire le parfum, mais il proscrit absolument les couronnes, dont la fraîcheur et l'humidité, sont d'ailleurs nuisibles au cerveau.

3. Voy. Pontius, *Vita et pass. S. Cypr.*, VII : Potuisset quidem tunc pro velocitate qua semper omnia consecutus est, etiam martyrii circa cum debita corona properare. *Acta SS. Fructuosi, etc.*, IV (Ruinart) : Igitur in fore amphitheatri constitutus, cum iam prope esset, ut ingrederetur ad coronam immarcessibilem. *Pass. SS. Jacobi, Mariani, etc.*, XI (Ruinart) ; Jacobus raconte un songe qu'il a eu : adcucurrit nobis obvius puer, quem constabat esse alterum ex geminis ante triduum cum matre passis, corona rosea (un ms. porte *aurea*) collo circumdatus et in manu dextra palmam viridissimam praeferens. Des sarcophages nous montrent les Apôtres présentant des couronnes au Christ : Le Blant, *Sarcophages*, pp. 134, 160.

la couronne royale sera admise sans difficulté et toutes les couronnes reprendront, dans le culte chrétien, la place qu'elles tenaient dans les cérémonies païennes [1].

De même, l'Église est devenue, en pratique, indulgente aux artifices de la toilette capillaire, et cependant les premiers chrétiens s'en sont beaucoup souciés. Les païens eux-mêmes, si nous en jugeons par Lucien, s'en occupaient également, de sorte qu'en ceci, comme en beaucoup d'autres choses, les chrétiens n'auraient fait qu'entrer dans les préoccupations courantes, en y ajoutant leurs idées propres, en les corsant de leurs arguments spécifiques [2]. Les païens n'étaient pas sans quelque penchant à croire à une sorte de vertu magique de la chevelure, surtout de la chevelure féminine ; ils voyaient parfois en elle la puissance mystérieuse de quelque Dieu [3]. Les chrétiens s'attachèrent tous à cette croyance, et la précisèrent en disant : il existe un démon de la chevelure, auquel il faut prendre garde [4], et auquel il ne faut rien sacrifier ; c'est lui que l'on honore quand on s'efforce, par quelque teinture, de modifier l'œuvre de Dieu ; il faut donc soigneusement éviter cet artifice et savoir garder la dignité des cheveux blancs [5]. Il n'est pas décent de faire ainsi que les efféminés, qui passent leur temps à s'habiller comme les femmes, à s'épiler, à se peigner et à se teindre [6]. Il con-

1. Il n'est pas impossible même que le pain destiné à la communion ait eu la forme d'une couronne dès l'époque de Tertullien ; c'est ce qu'on peut, semble-t-il, inférer d'un texte du *Liber pontificalis* (Ed. Duchesne, I, pp. 61 et 139) : Zephirinus... fuit autem temporibus Antonini et Severi... ex ea consecratione de manu episcopi iam coronam consecratam acciperet presbiter tradendam populo. Le passage est obscur, mais on ne comprendrait guère que cette *corona* fût autre chose qu'un pain.

2. Voyez, sur l'idée d'un rapport entre les cheveux et l'intelligence, que j'ai signalée plus haut chez Tertullien : Lucien, *Epigr.*, 37 ; sur l'usage de la teinture et son impuissance à donner des illusions : Lucien, *Pseudologiste*, 31 et *Épigr.*, 38 ; sur la manie de changer la nuance naturelle des cheveux : Philostr., *Apoll.*, I, 13 ; sur la virilité du port de la barbe : Lucien, *Le Cynique*, 14.

3. Le Blant, *Quelques notes d'archéol. sur la chevelure féminine*. Il arrive que les bourreaux attribuent à cette puissance de la chevelure la force de résistance d'une femme dans le martyre et ils lui rasent la tête pour vaincre le charme. (Exemple : Sainte Martine).

4. *Eglogae ex Scripturis propheticis*, 39, dans les *Opera dubia* de Clém. Alex. Le Blant croit que ce texte est de Tatien ; il cite, pour prouver la persistance de cette croyance au danger démoniaque de la chevelure féminine, le curieux ouvrage d'un exorciste du XVIe siècle : Hieron. Mengo, *Fustis daemonorum doctrina pulcherrima in malignos Spiritus*... etc., ch. XV, p. 38 de l'éd. de Venise, 1683, in-8° ; Mengo considère encore la chevelure féminine comme le plus sûr asile du démon.

5. *Pedag.*, III, 11, 63 ; Cyprien, *De virg. hab.*, 15-16 et suiv. : essayer de se teindre, c'est donner un démenti a Dieu qui a dit (Math., V, 36) : non potes facere capillum unum album aut nigrum ; il est écrit (*Apoc.*, I, 14) que Dieu a les cheveux blancs comme la laine et la neige et vous rougissez de lui ressembler ! Il faut expulser du troupeau des vierges celles qui ont recours à de tels artifices.

6. *Pedag.*, III, 3, 15.

vient que les hommes conservent à leurs cheveux et à leur barbe leur allure naturelle : il faut simplement éviter d'en être gêné et, pour cela, couper avec des ciseaux les poils qui incommodent. Se raser entièrement est honteux (αἰσχρὸν γὰρ τὸ θέαμα) ; mieux vaut toutefois porter les cheveux courts que longs, parce qu'ainsi on habitue la tête à supporter plus aisément les variations de température [1]. Quant aux femmes, elles doivent conserver leurs cheveux longs, mais aussi les peigner avec simplicité; qu'elles évitent ces coiffures compliquées et fragiles qui les font ressembler à des courtisanes et qui les empêchent de dormir tranquilles, tant elles craignent de démolir leur laborieux édifice durant le sommeil. Un maintien sévère prédispose au bien : il oblige qui l'adopte [2].

A plus forte raison ne faut-il point user de faux cheveux; c'est une impiété que de mettre sur sa tête des cheveux morts. Quand il arrive que le prêtre bénisse une tête ainsi atiffée, sur quoi tombe sa bénédiction? Sur la tête qu'il croit bénir? Non, assurément, mais sur les faux cheveux, c'est-à-dire sur la tête qui les portait; c'est une duperie contre l'homme et contre le Christ [3].

Sur tout cela, l'usage a eu beaucoup plus de force que les docteurs, car c'est la tradition qui l'a emporté sur le texte et souvent contre lui [4]; or c'est l'usage qui a fait la tradition. Aujourd'hui, la plus grande partie du clergé d'Occident se rase et doit se raser la barbe : beaucoup d'ordres de femmes coupent les cheveux des récipendiaires et font de cette cérémonie un véritable acte de renoncement au monde; les artifices de la toilette sont, au moins, largement tolérés par l'Église [5] et c'est à peine si elle maintient l'obli-

1. *Pedag.*, III, 11, 60 et suiv. ; Hieron., *Comment. in Ezechiel*, XIII, ch. XLIV, vers, 17 et suiv., recommande de n'exagérer dans aucun sens, de ne pas se raser la tête comme les prêtres d'Isis ou de Sérapis et de ne pas *rursum comam demettere*, ce qui est le fait des luxurieux, des barbares, ou des soldats (*militantium*) et non celui des prêtres du vrai Dieu.

2. *Pedag.*, III, 11, 62; le XVIIe canon du Concile de Gangres prononce l'anathème contre toute femme qui, par pseudo exercice de piété, couperait la chevelure que Dieu lui a donnée.

3. *Pedag.*, III, 11, 63. — Les chrétiens désapprouvent également l'épilation, en grand honneur dans la société romaine, surtout chez les femmes; Clém. Alex., *Pedag.*, III, 3, 18, s'élève surtout contre l'épilation des parties secrètes, qu'il juge honteuse pour un homme et qui est le dernier degré de l'impudicité pour une femme : c'est défaire l'œuvre de Dieu.

4. Voy. le tableau que fait Saint Cyprien de la vie dans l'Église en temps de paix : *De lapsis*, 5 et 6 : non in sacerdotibus religio devota; non in ministeriis fides integra, non in operibus misericordia, non in moribus disciplina... Corrupta barba in viris, in feminis forma fucata; adulterati post Dei manus oculi, capilli mendacio colorati. ad decipienda corda simplicum callidae fraudes... On devine déjà quelque chose d'analogue à travers Clém. Alex., *Pedag.*, III, 11, 80.

5. Il y a longtemps que cette tendance naturelle de l'Église lui a été reprochée en bloc ou en détail; dès le milieu du IIIe siècle, Commodien se plaignait de

gation d'une simplicité très relative de toilette pour les fidèles directement mêlés à une cérémonie religieuse. La coutume veut, par exemple, qu'une femme qui se marie ne porte pas de bijoux en s'agenouillant devant l'autel ; les premières communiantes n'en doivent pas porter non plus pour s'approcher de la table sainte; c'est à peu près tout ce qui reste des antiques restrictions. Le luxe a envahi l'Église elle-même, ses prêtres et ses sanctuaires, pour la plus grande gloire de Dieu et ce ne serait point à la simplicité et à la sobriété de son costume qu'on reconnaîtrait un évêque officiant, non plus même que, dans le monde, un chrétien pratiquant. La mode et ses futilités peuvent lui sembler méprisables, mais il les suit dans une certaine mesure, appliquant en cela, et dans un sens inattendu, le précepte de Saint Jérôme : « Ne vous faites pas remarquer » [1]. Les âmes éprises de vie plus parfaite ont à leur disposition le couvent et le cloître, mais je ne pense pas que beaucoup y aient été conduites par le désir de fuir les ornements de la fragile beauté séculière, et en tous cas, si la simplicité absolue gagne à la sévérité du costume des religieux, la simplicité relative et la véritable humilité y perdent peut-être, car le costume distingue immédiatement celui qui le porte du commun des hommes; il est comme une étiquette officielle mise sur des renoncements et des vertus. Au moins, une semblable singularisation est-elle conforme à l'esprit des plus logiques d'entre les premiers chrétiens, qui firent effort pour arracher leurs frères aux séductions extérieures du siècle, si dangereuses dans leur vanité. Un vrai fidèle, et qui aurait rigoureusement observé leurs prescriptions, aurait dû, en effet, se vêtir d'un costume spécial, dont la simplicité voulue l'aurait fait reconnaître dès son premier pas dans la rue.

Il doit s'y avancer avec dignité et convenance [2], ne marcher ni trop vite, ni trop lentement, ne pas aller tournant sans cesse la tête pour voir si on le regarde, comme s'il était en scène et qu'on le montrât du doigt [3]. S'il s'arrête, qu'il se garde de changer trop souvent de position, car c'est une marque de légèreté d'esprit et de caractère [4]. Il convient, en effet, qu'il conserve, dans le cours de sa vie entière, la gravité et l'honnêteté qu'il garde dans l'église [5], et

l'extrême facilité de certains prêtres qui cherchaient à rendre tout aisé aux fidèles : le poète les accuse même de se faire payer leur indulgence : *Instruc.*, II, 16; voy. également Boissier, *Fin du pagan.*, I, p. 230.

1. Hieron., *Ep.*, XXII, 27.

2. Clém. Alex.., *Pedag.*, II, V, 47 ; Hieron., *Ep.*, CXXX, 13.

3. *Pedag.*, III, 11, 73 ; Hieron., *Ep.*, CXXX, 13 ; XXII, 13 ; Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, *pref.*, p. CII.

4. *Pedag.*, II, 7, 54.

5. *Pedag.*, III, 11, 80.

qu'il ne verse pas dans les travers ridicules des élégants du jour [1]. Il va devant lui simplement ; s'il passe devant un temple il ne doit point maudire le dieu qui s'y trouve, car il écrit : « Tu ne maudiras pas les dieux [2] » et encore : « Bénissez et ne maudissez pas [3]. » Il faut être insensé pour croire qu'on peut changer par des insultes l'opinion que le vulgaire peut avoir des dieux [4]. Le chrétien passe donc, mais il se garde d'envoyer vers le temple le baiser que le païen lance du seuil. Il est probable, d'ailleurs, que, dans la pratique, cette abstention toute négative ne suffisait pas à tous les chrétiens et qu'ils ne se persuadaient pas tous, comme Origène, que l'insulte est indigne d'une âme pure [5]. Le fidèle n'a pas à s'inquiéter de mille incidents qui impressionnent le païen dans la rue. Si, par exemple, il se promène avec quelqu'un, il n'a pas à prendre souci d'une pierre, d'un enfant, ou d'un chien qui peuvent se trouver entre son compagnon et lui. Il n'a nullement besoin, pour détourner le sort, de heurter la pierre du pied, de donner un coup à l'enfant ou au chien; c'est toujours ridicule et ce peut être dangereux si, par exemple, le chien se fâche [6]. Il ne s'arrête point au milieu du bruit et de l'agitation des places publiques; il les fuit, au contraire [7], comme il fuit les conversations oiseuses et le bavardage [8], surtout s'il est indécent [9].

Il me semble que Pontius, en traçant le portrait de S. Cyprien, reproduit assez bien celui du vrai chrétien modéré et d'esprit élevé [10] : « Son visage était grave et joyeux, sans triste sévérité, sans affabilité (*comitas*) exagérée ; mais à égale distance de l'une et de l'autre, si bien qu'en le voyant, on hésitait si on devait le révérer ou l'aimer. Sa tenue (*cultus*) ne démentait pas son visage ; elle était aussi toute de juste milieu ; la superbe du siècle ne l'enflait pas et il n'affectait point une simplicité exagérée, parce que le genre de vêtements qui s'inspire d'elle n'est pas plus éloigné que l'autre de la jactance et de l'ostentation. »

Le nom que portait le chrétien le distinguait-il au premier abord ? C'est une grosse question qui, à mon sens, ne comporte

1. *Pedag.*, III, 11, 69.
2. *Exode*, XXII, 28 : θεοὺς οὐ κακολογήσεις.
3. *Rom.*, XII, 14.
4. Orig., *C. Celse*, VIII, 38.
5. *C. Celse*, VIII, 41 ; voy. Apulée, *De magia*, 56; Pline, *H. N.*, XVIII, 2; Renan, *Evang.*, p. 293.
6. August., *De doctr. christ.*, II, 20, 31.
7. Ambros., *De virginit.*, IX, 49.
8. Ambros., *De Cain et Abel*, I, 9, 36 : Exivit multiloquium, peccatum intravit.
9. Const. Apost., V, 7.
10. Pontius, *Vita et pass. S. Cypr.*, 6.

pas une solution unique et ferme. Les inscriptions nous ont laissé un grand nombre de noms de fidèles [1]; les écrits des chrétiens, notamment leurs lettres, et les *Actes des martyrs* nous en ont fourni beaucoup d'autres [2]. Ils sont très divers; les uns tout à fait païens d'allure: Saturninus (qui paraît assez commun, car une lettre de S. Cyprien l'attribue à quatre personnages différents, sur 40 noms qu'elle énumère) [3], Herculaneus, Pomponius, Faustinus [4]; d'autres franchement dérivés de noms de divinités païennes: Mercurina [5], Mercurius [6], Phebé [7], Nerée [8], Apollon [9], Hermès [10]. Ils se rencontrent même dans le Nouveau Testament et ils sont très nombreux sur les marbres chrétiens, ce qui suffit à prouver qu'ils l'étaient également dans l'usage courant, à ce point même que l'Église s'en émeut et finit par les interdire [11]. Depuis longtemps beaucoup de chrétiens se les interdisaient spontanément [12]. L'usage, s'était, dès le début, établi de donner au catéchumène un nom de baptême, qui se substituait à son nom païen et devenait, pour ainsi dire, la marque de sa qualité de chrétien [13]. Il est très rare qu'on choisisse, du moins en Occident, des noms bibliques, il est probable que c'est pour éviter la confusion, fréquente chez les païens latins, des juifs et des chrétiens [14]. On prend plutôt des noms exprimant quelque vertu désirable, ou la joie, ou la gloire de la foi, la soumission à la volonté divine; parfois aussi des noms très peu flatteurs, peut-être échos des injures païennes dont les chrétiens tiraient gloire ou qu'ils acceptaient par humilité : Gau-

1. Voy. partic. Le Blant, *Inscr. chrét.*, II, p. 617; c'est une table des noms propres relevés dans les inscriptions des deux volumes.

2. Voy., par exemple, Cypr., *Ep.*, LVII, liste des évêques qui, joints à Cyprien lui-même, écrivent au pape Corneille au sujet de la réconciliation des *lapsi*; *Ep.*, LXVII, liste des évêques qui écrivent au clergé d'Espagne; autres listes dans *Ep.*, XXI, 4; *Ep.*, XXII, 3; *Ep.*, LXX; etc.; voy. également les tables des martyrologes.

3. *Ep.*, LVII, *Cornelio fr.*

4. *Ep.*, LVII.

5. Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, n° 35.

6. *Grut.*, 1059, 3 : Papa Johanne cognomento Mercurio. — Cité par Le Blant.

7. *Rom.*, XVI, 1.

8. *Rom.*, XVI, 15.

9. *Cor.*, XVI, 12.

10. *Rom.*, XVI, 14.

11. *Conc. Niceno-Arabic.*, XXX : Fideles nomina gentilium filiis suis non imponant; sed potius omnis natio christianorum suis nominibus utatur ut gentiles suis utuntur; imponanturque nomina christianorum secundum scripturam in baptismo. — Cité par Le Blant, *op. cit.*, p. 76, n. 5.

12. Eus., *De mart. Palest.*, XI, 7 et 8.

13. Le Blant, *Inscr. chrét.*, II, p. 263. S. Cyprien a pris le nom de l'évêque qui l'a fait entrer dans la foi : Pontius, *Vita et pass.*, 4; ce devait être fréquent.

14. Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, *préf.*, p. CXIV et *Nouv. rec.*, *préf.*, p. XII.

diosus [1], Gloriosus [2], Vincentius et Vincentia [3], Nicotychus [4], Victor, Nice, Hilaris, Hilartas [5], Félix [6], Bonifatius, fréquent en Afrique [7], Columba [8], Quotvultdeus [9]; et, de l'autre côté : Exitiosus [10], Gulosa [11], Importunus, Malus, Injuriosus, Contumeliosus, Stercus, Stercorius [12]. D'aucuns semblent rappeler le martyre, comme Sarmentius [13]. Les noms absolument chrétiens d'allure ne sont pas les plus nombreux parmi ceux que nous connaissions; il est permis de croire qu'ils appartenaient à des fidèles épris d'intransigeance, et que, dans l'usage courant, un chrétien s'appelait comme tout le monde; c'est ce qui rend souvent si difficile les identifications d'inscriptions, ou ajoute, dans bien des cas, à notre incertitude.

Si le chrétien engage une conversation; il est entendu qu'elle doit être sérieuse, décente [14], et éloignée de tout bavardage oiseux [15]; lui-même doit porter sur le visage un air d'enjouement de bon aloi [16]; mais il ne faut pas que ses propos trahissent une gaieté exagérée; il n'y a pas de place parmi les frères pour les individus qui font rire les autres, pour les pîtres, comme nous dirions [17]. Le chrétien a l'abord avenant, mais il ne rit pas [18]; sa conversation doit être pleine d'urbanité et de bonne grâce; elle n'a pas besoin d'être drôle; sous prétexte que l'homme a le privilège de rire, il ne faut pas rire sans cesse, pas plus que le cheval ne hennit sans trêve. Le sage sourit et son visage est comme un instrument qui vibre doucement sous les doigts du musicien [19]. Il ne faut pas, d'ailleurs,

1. Delattre, *Inscr. chrét. trouvées de 1884 à 1886 dans les fouilles d'une ancienne basilique à Carthage*, Constantine, 1887, p. 22, n° 72. Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, *pref.*, p. CII.
2. Delattre, p. 23, n° 78.
3. Delattre, p. 23, n° 78, p. 25, n° 89.
4. Delattre, p. 30, n° 123.
5. Le Blant, *Inscr. chrét.*, *préf.*. p. CII.
6. Delattre, p. 30, n° 124; p. 31, n° 128; Cypr., *Ep.*, LVII, LXVII, etc.
7. Delattre, p. 20, n° 61; p. 21, n° 69; p. 23, n° 80; Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, n° 77.
8. Delattre, p. 34, n° 144.
9. Delattre, p. 16, n° 41; de Rossi, *Rom. Sott.*, III, p. 285; *Miss. cath.*, 24 août 83, n° 158, p. 406.
10. Delattre, p. 22, n° 73; p. 34, n° 143.
11. Delattre, p. 27, n° 106.
12. Ces noms sont relevés par Le Blant, *Inscr. chrét.*, II, p. 64.
13. Labbe, II, p. 1398, ap. Le Blant, *op. cit.*
14. Cypr., *Testim.*, III, 41, intitulé : Inepte et scurriliter non loquendum.
15. *Pedag.*, II, 6, 52.
16. Hermas, *Pastor*, *Mand.* X, 2, 3.
17. Clém. Alex., *Pedag.*, II, 5, 45.
18. *Pedag.*, II, 5, 45.
19. *Pedag.*, II, 5, 46.

qu'il sourie de choses honteuses [1], ni qu'il parle trop [2]. Au contraire, qu'il évite les propos malséants [3], sans s'abandonner à une pudibonderie excessive [4], et qu'il s'interdise toute raillerie [5]. La plaisanterie n'est permise qu'aux vieillards à l'égard des jeunes gens, et encore faut-il qu'elle soit aimable et gracieuse; on doit fuir les railleurs de profession [6].

Les chrétiens n'avaient point la réputation d'être de très joyeux compagnons, et il faut convenir qu'ils avaient des préoccupations qui ne les prédisposaient pas à la gaîté, au sens que nous prêtons à ce mot, et qui suppose un esprit tout à fait libre de soucis [7]. Tout au plus pouvaient-ils avoir au cœur l'allégresse divine que leur donnaient la foi et l'espérance [8]. Le christianisme primitif n'était réellement pas gai : « Purifiez vos mains, pêcheurs, s'écrie Jacques [9], sanctifiez vos cœurs, hommes irrésolus! Soyez affligés et tristes et pleurez! Que votre rire se change en deuil et votre gaîté en abattement! » C'était l'attitude d'hommes entièrement tournés vers l'au-delà de cette vie et humiliés devant le juge imminent. C'est celle que Tertullien voudrait imposer à ses frères [10]. De bonne heure cependant, les sentiments chrétiens s'humanisèrent; cette tristesse sauvage et toute judaïque se dissipa au souffle évangélique. Voyez ce qu'en dit le Pasteur [11] : « La gaîté est une vertu ; la tristesse ne peut qu'affliger le Saint-Esprit et le chasser de l'âme, car l'esprit de l'homme a été créé gai : la tristesse, c'est la goutte de vinaigre qui gâte le meilleur vin et la prière de l'homme toujours triste n'a pas la force de monter jusqu'au trône de Dieu; elle ne peut être pure. » Ce n'est donc point la tristesse, qui doit paraître sur le visage du chrétien, c'est la gravité [12], et il faut que le frère apporte, dans les larmes comme dans le rire, la modération qu'il est tenu

1. *Pedag.*, II, 5, 47.
2, *Pedag.*, II, 5, 52.
3. *Pedag.*, II, 6, 49.
4. *Pedag.*, II, 6, 52.
3. *Pedag.*, II, 7, 53.
6. *Pedag.*, II, 7, 57.
7. Jésus leur avait cependant donné l'exemple de la gaîté souriante; il allait volontiers aux divertissements des mariages, il plaisantait facilement : Renan, *Jésus*, p. 188.
8. Ce sentiment est, à mon avis, rendu sensible par la décoration des catacombes, notamment celle de la crypte de S. Janvier, qui est toute faite de représentations très gaies.
9. *Jacques.*, IV, 8-9 (Reuss, p. 143).
10. *De idol.*, 28 : Saeculum inquit gaudebit, vos tristes eritis. Lugeamus ergo dum ethnici gaudent, ut quum lugere coeperint, gaudeamus, ne pariter nunc gaudentes, tunc quoque pariter lugeamus.
11. Hermas, *Pastor*, *Mand.*, X, 2, 3.
12. Clém. Alex., *Pedag.*, II, v, 47 : Ἀλλ' οὐδ' ἔμπαλιν εἶναι δεῖ σκυθρωπὸν, ἀλλὰ σύννουν.

de mettre en toutes choses [1]. Il va de soi qu'au fur et à mesure que le christianisme s'éloigna de ses origines, les chrétiens tendirent de plus en plus à ressembler à tout le monde dans leur conversation et leur allure. Toutefois, il resta dans l'Église une réelle défiance contre la gaîté humaine, dont les manifestations ne sont pas toujours décentes, et qui est, en tous cas, source notable de distractions. D'ailleurs, cette conception du christianisme sans cesse replié sur lui-même, qui est exprimée par S. Jacques, a toujours eu des représentants dans la chrétienté. S. Augustin, S. Ambroise, S. Jérôme opposent encore la gaîté humaine, qu'ils condamnent, à la joie selon Dieu, c'est-à-dire à l'allégresse chrétienne et à la gravité qui sied au fidèle [2]. C'est, en somme, sur cette impression que nous restons. Sans doute, les représentations des catacombes et les textes que nous venons d'examiner prouvent que le chrétien n'est pas toujours et foncièrement triste [3], comme ils suffisent à établir qu'il est parfois très gai ; mais il ne peut rester bon chrétien en cessant d'être digne et sérieux.

En parlant, un païen se trahissait par une foule de détails : son discours était émaillé d'exclamations, d'expressions diverses, dans lesquelles les noms des dieux intervenaient, et telle était la force de l'usage qu'il était presque impossible de s'en abstenir [4] et qu'on ne pouvait, en tous cas, le faire qu'en se singularisant immédiatement. On peut même dire que l'abstention complète de ces expressions convenues rendait la conversation courante presque impossible. Les lieux divers, les places, les rues étaient souvent désignés par des noms de divinités païennes : leurs temples étaient des points de repère tout indiqués : comment faire si on ne pouvait nommer les dieux à aucun titre ? Tertullien comprend la difficulté et la règle qu'il pose est aussi pratique que claire : il ne faut, dans aucun cas, appeler *dieu* une divinité païenne, et lui reconnaître, même par une formule d'usage courant, comme *Mehercule*, une exclamation, une malédiction, une bénédiction ou un serment, la qualité divine qu'elle n'a pas ; ceci bien entendu, il n'est pas interdit de nommer un dieu quand il est besoin de le faire ; de dire, par exemple :

1. *Pedag.*, II, 7, 56.
2. *Enarr. in psalm.* xciv, 2 : Ergo exsultatio mala est, exsultare saeculo, exsulsatio bona est, exsultare Domino. Pie debes Domino exsultare, si vis securus mundo insultare. Voy. de m. Ambros., *De virgin.*, III, 5, 21 : Fletus praesentium merces est futurorum ; Hieron., *Ep.* cxxx, 13, *ad Demetr.* : Ridere et rideri, saecularibus delerinque. Gravitas tuam personam decet. Sur la gaîté qu'il admet, voy. *Contra Vigilantium*, cité par Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, p. 155.
3. Sur cette question de la gaîté chrétienne, voy. Le Blant, *Inscr. chrét.* I, p. 155 et s. notes.
4. *De idol.*, 21.

« C'est au temple d'Esculape » ou « au village d'Isis » ; il ne faut voir dans ces locutions que propos de conversation banale [1]. La limite pourtant n'était pas toujours facile à marquer, si nous en croyons S. Augustin qui, dans ses *Rétractions*, s'accuse d'une manière parfois assez puérile d'ailleurs, de l'avoir souvent franchie [2]. S. Jérôme poursuit les expressions païennes jusque dans la lecture et n'admet pas que la bouche d'un chrétien dise « Jupiter tout puissant » ou « par Hercule », même si ces mots se trouvent en quelque écrit païen ; il ne faut pas le lire, voilà tout [3]. En général, les prescriptions de Tertullien semblent observées, à part la singulière persistance du *diis manibus* (D. M.) sur certaines inscriptions chrétiennes, et la mention incongrue des Parques, que nous relevons sur l'une d'elles [4] ; on ne voit les fidèles employer les désignations païennes que dans le sens qu'autorise notre auteur [5].

Un des traits caractéristiques de la conversation du chrétien est qu'elle n'était point émaillée de serments comme celle des païens et comme la nôtre. Serments inconscients, ou plutôt expressions toutes faites, manières de parler et ponctuations du discours ; mais serments tout de même, à ne s'en tenir qu'au sens littéral des mots. Le Maître avait interdit tous les serments, et dit que tout ce qui dépassait l'affirmation pure et simple par *oui* ou par *non* était du démon et non de Dieu [6] et telle était la doctrine chrétienne en ce qui concernait le véritable serment, destiné à prouver ou à affirmer quelque chose [7]. Un mot de Tertullien pourrait pourtant faire croire qu'elle avait quelque peu fléchi de son temps : il dit que les chrétiens, eux aussi, *jurent* fidélité à l'empereur ; mais, ajoute-t-il, c'est par un serment à leur manière, par les vœux qu'ils adressent à Dieu pour le souverain [8]. Je crois donc probable qu'à

1. *De idol.*, 20, 21, 22.
2. *Retract.*, I, 1, 2 et s. ; 1, 3, 2.
3. Hieron., *Ep.*, XXI, 13 : absit ut de ore christiano sonet : Jupiter omnipotens et me Hercule et me Castor.
4. Le Blant, *Inscr. chrét*, I, n° 540 ; c'est une épitaphe en vers de S. Paul de Nole.
5. *Pass. SS. Symphorosae, etc.*, II : Tunc Hadrianus imperator iussit eam duci ad Fanum Herculis (Ruinart) ; d° III :.. iussit (Septem filios eius) circa Herculis templum stipites figi. *Pass. S. Felicitatis, etc.*, II (Ruinart). Postera namque die Publius sedit in foro Martis ; Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, n° 68 ; Nisus... obiit die Veneris septemo.
6. Math., V, 33.
7. Jacques, V, 12 ; Justin, *I Apol.*, 16 ; Clém. Alex., *Pedag.*, III, 11, 79 ; *Strom.*, VII, 8, 50.
8. *Apol.*, 32 : Sed et iuramus, sicut non per genios Caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus geniis... Id in eis scimus esse quod Deus voluit ideoque et salvum volumus esse quod Deus voluit, et pro magno id iuramento habemus.

la fin du IIe siècle, les chrétiens s'astreignaient en général, et autant que possible à une règle qui devait les gêner beaucoup dans leurs relations commerciales. Il est moins sûr qu'ils se soient, dès lors, aussi bien surveillés sur l'emploi des pseudo-serments d'usage courant, au moins si on en juge par le soin que les écrivains chrétiens mettent à les leur défendre [1]. En tous cas, ils ne purent s'interdire les vrais serments dont l'emploi, fortifiés qu'ils étaient de la crainte de Dieu, pouvait être un précieux moyen de conviction ou un utile auxiliaire de la confiance. On peut déjà en entrevoir quelques-uns dans les *Actes des Martyrs* [2]. A l'époque de S. Augustin, ils étaient assez passés dans les mœurs chrétiennes [3] pour que l'opposition parût clairement entre la pratique réelle et la doctrine évangélique. Le grand docteur, consulté par un fidèle scrupuleux, nommé Publicola, dût prendre parti sur la question. Selon lui, ce n'est pas le serment qui est un péché, c'est le parjure et c'est afin de nous éviter l'un que l'Écriture a interdit l'autre. Elle ne défend pas de recevoir des serments, et elle a raison, car la vie en serait pour ainsi dire rendue impossible. (*Quod si nolumus, ubi vivamus in terris, nescio utrum invenire possimus*). Il est exagéré d'avoir tant de scrupules [4] : Quant au serment proprement dit, il faut l'éviter autant que possible; ce n'est pas un péché que de jurer le vrai, mais c'est si grave de jurer le faux qu'il ne saurait y avoir, en la matière, de prudence exagérée. Mieux vaut donc s'abstenir et, surtout, se méfier de l'entraînement de l'habitude, de certaines expressions : Dieu sait, Dieu m'est témoin, etc. (*Scit Deus, Testis est Deus*), qui n'ont pas l'air d'engager et qui, en réalité, engagent [5]. Il est clair que le principe du serment est admis désormais et que les restrictions, les conseils du docteur n'ont qu'une valeur morale. La preuve en est dans la règlementation du serment par l'Église elle-même [6] et dans sa pratique constante, sous la garantie et le contrôle des clercs et des Saints, durant tout le moyen âge. Je crains bien que jamais, sur ce point, le précepte évangélique n'ait complètement triomphé d'un usage enraciné et très humain.

A part donc certaines expressions qu'il s'efforçait de bannir de son discours et qui, sans doute, y demeuraient souvent malgré lui;

1. *De idol.*, 20; Hieron., *Ep.*, XXI, 13.
2. Voy. partic., *Acta SS. Agapes, Chioniae, etc.*, V (Ruinart); le *praeses* demande à une des femmes incriminées si son père savait où elle s'était cachée; elle répond : Minime, per Deum omnipotentem, conscius erat ille.
3. August., *Ep.*, III, 125 et 126.
4. August., *Ep.*, II, 48, 2.
5. August., *Ep.*, III, 157, 40.
6. *Conc. Eliberit., fragm. ex cap. III,* ap. Mansi, II, p. 19, donne des règles sur la validité du serment des enfants.

à part le ton plus sérieux de ses propos, et quelques formules religieuses que les circonstances pouvaient amener sur ses lèvres, le chrétien parlait comme tout le monde.

Nous avons vu, en étudiant la question du travail, comment il pouvait employer son temps quand il lui fallait gagner sa vie ; nous avons vu également, à propos des spectacles, quelles distractions lui étaient interdites ; quelles étaient donc celles qui lui demeuraient permises ? Celles qui ne comportent pas par elles-mêmes idolâtrie, sans doute, la chasse, la pêche, l'ensemble des exercices que nous appelons aujourd'hui, les sports ? Le jeu ? Tertullien et les Pères des premiers siècles en général, ne se montrent pas très explicites sur les premiers, et il est assez aisé d'en voir plusieurs raisons : Longtemps les chrétiens sont de petites gens qui n'ont pas le moyen de s'adonner à ces distractions ; en second lieu, il est très probable qu'elles ne soulèvent aucune objection très grande [1] et qu'il leur suffira, pour être tolérées, de demeurer dans les bornes de la modération. Il n'en est pas de même du jeu ; cette distraction était en grande faveur dans l'Empire, et certains empereurs même s'y étaient particulièrement distingués : Claude, à en croire Suétone, était un joueur acharné et avait composé un traité sur son plaisir favori [2]. Vitellius s'était fait bien voir de lui en le partageant [3]. Beaucoup d'hommes plus ou moins habiles vivaient de leurs dés ; d'autres se ruinaient à trop manier les leurs [4], car les riches risquaient parfois sur eux de grosses sommes [5]. Nous avons gardé un assez grand nombre des *tabulae lusoriae* dont on usait pour ce jeu redoutable et passionnant [6]. Les chrétiens ne pouvaient hésiter ; il y avait évidemment immoralité dans cette manière de gagner de l'argent ; la tricherie était toujours imminente ; enfin le jeu pouvait devenir une passion, triple raison pour interdire un passe temps si dangereux. Ils n'y manquent pas ; c'est à la fois le jeu lui-même et le gain qu'on en retire qu'ils condamnent [7]. Un petit traité, faussement attribué à S. Cyprien, et qui a peut-être bien l'honneur d'être le plus vieux monument de la littérature chrétienne latine, (si,

1. Voy. toutefois Hieron, *Comment. in Michaeam*, II, V, 6 : quantum possum mea recolere memoria numquam venatorem in bonam partem legi ; et August., *De op. monach.*, XIII, 14, cite les *venatores* parmi les gens de mauvaise compagnie, dont l'Apôtre n'aurait pas exercé le métier ; *Sermo*, LI, 1, 2 : Non enim tantum amatores venatorum sed etiam ipsos venatores venatus est ad salutem : quia et ipse spectatus est ; il s'agit peut-être des *venatores* du cirque.
2. Suet., *Claude*, 33.
3. Suet., *Vitellius*, 4.
4. Lucien, *Saturn.*, 4.
5. Lucien, *Saturn.*, 8.
6. Voy. not. Le Blant, *Inscr. chret.*, *Nouv. rec.*, nos 360 et 378.
7. Clém. Alex., *Pedag.*, III, 11, 75.

comme le veut Harnack, il est l'œuvre du pape Victor Ier [1], le *De aleatoribus*, montre à la fois combien la passion du jeu était répandue, même chez les chrétiens, combien les vrais fidèles la redoutaient et quels reproches ils lui faisaient. Le jeu, y est-il dit, prend place parmi les tentations primordiales du diable, à côté de l'idolâtrie, de la fornication, du vol, de la rapine, de l'avarice, de la fraude, de l'ivrognerie, de l'impatience, de l'adultère, de l'homicide, etc. [2]. L'auteur développe, comme en un sermon, tous les inconvénients moraux et pratiques que présentent les tables de jeu, autour desquelles trônent tous les vices [3], et il conclut qu'il vaut mieux dépenser sa fortune en bonnes œuvres que de la perdre aux dés [4]. Le vice n'alla sans doute guère en s'atténuant au fur à mesure qu'il vieillit, car, du IIe siècle à la fin de la période romaine proprement dite, les plaintes contre lui se répètent souvent dans l'Église [5]. Il faut, pour l'arracher, même du clergé, en venir à des peines très sévères. Les *Canons apostoliques* [6] prononcent la déposition contre l'évêque, le prêtre ou le diacre qui s'obstinent à jouer ou à boire, ce qui allait très bien ensemble; quant aux clercs inférieurs et aux laïques qui s'abandonnent à ces vices, et qui y persistent, il faut les excommunier. Le concile d'Elvire frappe d'une excommunication d'un an le fidèle surpris à jouer de l'argent aux dés [7]. D'ailleurs, ces mesures manquèrent tout à fait leur but, et la passion du jeu persista; tout ce que les rigueurs ecclésiastiques obtinrent, ce fut de l'ajouter à la liste des gros péchés.

Un païen s'arrangeait autant que possible pour se réserver chaque jour le loisir d'aller se baigner; c'était là une habitude qui tenait une grande place dans la vie des Anciens; notre chrétien va-t-il s'y conformer? Il y avait à Rome un nombre extraordinaire de bains publics; il y en eut jusqu'à 950 et même davantage; le seul Agrippa en avait ouvert 170 durant son édilité [8]. Si cette surabondance de thermes n'existait que dans la capitale et dans les grandes

1. Harnack, *Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Victor I (Saec. II). Text u. Unters.*, V, 1888 et *G. A. C. L.*, I, p. 719.
2. *De aleat.*, 5.
3. *De aleat.*,6, 9, 10.
4. *De aleat.*, 11.
5. Voy. partic. Ambros., *De Tobia*, XI, 38, où il y a un tableau très vivant et véritablement vu du jeu et des joueurs passionnés; il est plus sombre et plus poignant dans sa sobriété que celui du *De aleatoribus;* c'est la partie furieuse qui se déroule sous nos yeux; nous entendons clamor plaudentium, fletus despoliatorum, gemitus deplorantium.
6. *Can. Apost.*, XLI, et s., ap. Mansi, I, p. 38.
7. *Conc. Eliber.*, can. LXXIX, ap. Mansi, II, p. 18.
8. Pline, *H. N.*, XXXVI, 121.

villes, les autres n'en étaient pas non plus dépourvues ; il y avait des étuves jusque dans les villages [1]. Les établissements de bains étaient mixtes, c'est-à-dire qu'ils étaient ouverts aux hommes et aux femmes. En théorie, les heures n'étaient point les mêmes pour les uns et pour les autres [2], et les honnêtes gens attachaient une grande déconsidération à la promiscuité des sexes au bain [3]. Quelques princes, soucieux de bonne tenue et de bonnes mœurs, avaient même pris des mesures pour l'interdire [4]; ils avaient perdu leur temps, comme les honnêtes gens leur indignation. L'usage, qui trouvait des compensations à braver la morale, avait persisté à préférer les bains franchement mixtes, aux bains pudiquement séparés. Les chrétiens, qui pouvaient conserver quelque répugnance à se montrer nus devant des hommes, devaient, semble-t-il, être indignés par le spectacle des nudités mélangées, et ils devaient fuir les bains avec horreur. Telle était, en effet, la conduite de beaucoup d'entre eux ; les païens la remarquaient et la leur reprochaient [5]. Tertullien les en défend d'ailleurs ; il affirme qu'en cela les chrétiens font comme tout le monde et qu'ils se baignent [6] ; seulement, ajoute-t-il, ils ne se baignent pas durant la nuit des Saturnales, pour ne pas perdre à la fois le jour et la nuit ; ils choisissent une heure convenable pour que le bain soit salutaire. Lisons entre les lignes et nous apercevrons la préoccupation constante d'éviter l'idolâtrie qu'implique le bain des Saturnales, et peut-être, par « l'heure convenable » *(lavor honesta hora et salubri)*, devons-nous entendre celle où il n'y a pas de femmes au bain [7]. Quoi qu'il en soit, cette restriction est certainement dans la pensée de Tertullien ; elle devait d'autant plus y être que, sur ce point encore, la force de l'habitude, ou l'attrait du péché, prévalaient pour beaucoup de chrétiens sur les préceptes de la morale et sur les lois. Il en était qui fréquentaient les bains mixtes ; les preuves en abondent dans les écrits des Pères, en attendant les ordonnances des empereurs chrétiens et les canons des Conciles [8]. Il est même probable que c'est

1. Marquardt, *Vie privée*, I, p. 323.
2. Voy. *Lex Metalli Vipascensis*, citée par Marquardt, *op. cit.*, p. 321, n. 3 et publiée par Hübner dans *Ephem. epigr.*, III, p. 166 et s.
3. Quintilien, *Inst. orat.*, V, 9, 14 : Est signum adulterae lavari cum viris.
4. Spartien, *Hadrien*, 18, 10; Capitolin, *M. Aur.*, 23, 8; Lampride, *Alex. Sev.*, 24, 2; Dion Cass., LXIX, 8; *C. I. L.*, VI, nº 579 : Ne qua mulier velit in piscina(m) virile(m) descendere (Inscr. du IIIe siècle citée par Marquardt, *op. cit.*).
5. *De jejunio*, 1.
6. *Apol.*, 42.
7. Cette interprétation me paraît confirmée par *Const. Apost.*, I, 9, qui conseille de choisir la dizième heure pour échapper à une curiosité malsaine et proscrit les heures du milieu de la journée.
8. *Code Just.*, V, 18, 11, § 2 et *Nov.*, XXXII, 16, § 1 ; Clém. Alex., *Pedag.*,

en réaction contre cette pratique immodeste et dangereuse à la vertu, que s'établit cette tradition de malpropreté qui se manifesta à plusieurs reprises dans l'Église et pourrait bien n'en avoir pas encore tout à fait disparu. Les Pères eux-mêmes, sans proscrire absolument les bains, s'efforcèrent, à mainte reprise, d'en limiter l'usage; non seulement en qualité, je veux dire en réagissant contre les bains mixtes, mais encore en quantité. Il y a, dit Clément d'Alexandrie, quatre raisons qui peuvent faire préconiser les bains : la propreté, la chaleur, la santé et le plaisir. Le plaisir doit être rejeté, parce que toute volupté physique est à fuir. Pour ce qui est de la santé et de la propreté, le bain n'est vraiment utile qu'aux femmes. Quant à la chaleur, elle peut être combattue par d'autres moyens. Et, suivant le procédé qui lui est cher, l'auteur cherche aux bains des inconvénients humains : en trop prendre débilite; ils ne réussissent pas à tout le monde et pas toujours. La vérité est qu'il faut user des bains avec modération, comme, d'ailleurs, le chrétien use de toutes choses. Le bain véritablement digne de lui, c'est celui de l'âme, en pleine vérité; car, pour le corps, un peu d'eau suffit, ainsi qu'on s'en contente à la campagne, là ou il n'y a pas de thermes [1]. Saint Jérôme, Saint Augustin, les *Constitutions Apostoliques*, conservent, à l'égard des bains, la même défiance. Le premier écrit à un moine que celui-là n'attend pas le rafraîchissement du bain, qui travaille à éteindre la chaleur de son corps par le rafraîchissement des jeûnes [2]. Les *Constitutions Apostoliques* recommandent bien de ne pas abuser des bains et de n'en pas prendre tous les jours (μηδὲ καθημέραν) [3]; et Augustin, dans cette lettre qui est connue sous le nom de *Règle de Saint Augustin*, recommande d'abord aux religieuses d'éviter toute recherche exagérée de propreté dans le vêtement, de peur que les soins qu'elles y donneraient ne nuisent à ceux que réclame l'âme; il ajoute que les ablutions corporelles et l'usage des bains ne doivent pas être habituels. Il veut qu'on mette entre chaque bain un intervalle convenable; se baigner une fois par mois lui paraît suffisant, sauf en cas de maladie et sur l'ordre du médecin. Encore est-il à propos que les

III, 5, 31 et s.; Cyprien, *De habitu virgin.*, 19 et 20; *De lapsis*, 24 et 30; Ambros., *De Noe et arca*, 31, 116, rappelle que, dans la vieille Rome, c'était un usage constant que les fils n'allassent pas au bain avec leur père; Hieron., *Ep.*, CVII, 11, fait plus que d'interdire les bains mixtes : il ne veut pas qu'une vierge se baigne avec des eunuques et des femmes mariées dont la vue, en certains cas, leur serait une révélation inutile; *Conc. Laod.*, can. XXX, ap. Mansi, II, p. 570, *Conc. Trullanum*, Can. LXXVII, ap. Mansi, II, p. 978.

1. *Pedag.*, III, 9, 46 et suiv.

2. *Ep.*, CXXV, 7, *ad Rusticum monachum :* Balnearum fomenta non quaerat qui calorem corporis ieiuniorum cupit frigore extinguere.

3. *Const. Apost.*, I, 9.

moniales n'aillent jamais aux thermes moins de trois ensemble : celle qui aura besoin d'y aller n'aura pas le droit de choisir ses compagnes, mais elle ira avec celles qui lui seront désignées [1]. Il reste, dès lors, assez peu à faire pour que le bain soit proscrit, la propreté interdite et la malpropreté considérée comme un moyen d'humilier le corps et de le réduire en servitude [2]. Cette tendance a été de bonne heure caractéristique du christianisme exagéré, et, sans doute, une de celles qui révélait le plus aisément le fidèle sectaire aux yeux des païens [3] ; mais elle a fini par devenir commune à tous les chrétiens et c'est avec une extrême lenteur que, brisant les entraves d'une pudeur exagérée ou d'une tradition sans fondement sérieux, les modernes retrouvent peu à peu les habitudes de propreté corporelle des anciens. Sur ce point, ce n'est pas l'usage antique qui a d'abord prévalu ; c'est la tendance ecclésiastique faite de morale et de pudibonderie, et favorisée sans doute, à partir du ve siècle, par l'indifférence grossière des barbares. Il se pouvait donc que, dès l'époque de Tertullien, maint chrétien se distinguât du commun des hommes par un soin moindre de sa personne, et par l'éloignement qu'il marquait pour les établissements de bains publics, au moins par la précaution qu'il prenait de ne pas les fréquenter en même temps que tout le monde et aussi souvent que tout le monde.

Ce qui, en définitive, peut être surtout caractéristique du chrétien hors de chez lui, c'est la fréquence du signe de la croix, qu'il fait, si on en croit Tertullien [4], dans les diverses circonstances remarquables de la vie ordinaire. Les Pères insistaient d'ailleurs sur la nécessité de cette démonstration comme sur sa puissance [5].

1. *Ep.*, III, 211, 13 : Lavacrum etiam corporum, ususque balnearum non sit assiduus, sed eo quo solet intervallo temporis tribuatur, hoc est semel in mense; etc.

2. Voy. par exemple Hieron., *Vita Hilarionis*, 3 : saccum quo semel fuerat indutus nunquam lavans ; *Ep.*, CXXV, 7, *ad Rusticum :* Sordidae vestes candidae mentis indicia sunt. — Ephrem, *Defensor scintillae*, XLII : Lavare faciem, manus ac pedes impensius servos nos indicat esse vitiorum.

3. *De jejunio*, 1 ; Eunape, *Vita Edesii :* τυραννικὴν γὰρ εἶχεν ἐξουσίαν τότε πᾶς ἄνθρωπος μέλαιναν φορῶν ἐσθῆτα καὶ δημοσίᾳ βουλόμενος ἀρχιμανδρίτης. Rutilius, *Itin.*, I, 523, en parlant d'un religieux. Infelix putat illuvie caelestia pasci. Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, préface, p. XCVII et n., pencherait à voir dans cette négligence volontaire de soi l'origine du nom chrétien de *Foedulus*, qui se rencontre aux premiers âges de l'Eglise (*Inscr. chrét.*, II, p. 62, n° 412).

4. *De cor.*, 3 ; *Ad uxor.*, II, 5.

5. Cypr., *De unit. eccles.*, 18 ; *Testim.*, II, 21 et 22 ; Lact., *Inst. div.*, II, 27, 1 et s. ; Le Blant, *Actes des mart.*, sect. II, § 71, p. 196 ; *Passio SS. Theodoti, etc.* (Ruinart), XVII et XXI. Remarquer cependant qu'on ne trouve jamais — à ma connaissance — avant la paix de l'Église l'expression si commune après de *signum crucis* ou σημεῖον τοῦ σταυροῦ ; je n'en vois pas d'autre exemple que celui que fournit la *Passio SS. Theodoti, etc.*, XVII ; elle est de 308 vrai-

C'était, sans doute, par ce signe que les frères se reconnaissaient, plus encore que par cette commune horreur des temples et des statues de dieux, à laquelle Celse prête un sens de ralliement [1].

Le chrétien revient chez lui. Il est vraisemblable que rien de particulier ne marque le seuil de sa demeure et que même l'absence de palmes ou de lanternes aux jours de fête n'est pas une distinction frappante, puisque maint païen s'abstient également d'en suspendre. En temps ordinaire, sa maison ne porte, semble-t-il, aucun signe particulier, pas même une croix, car la croix n'entre pas directement dans la décoration des catacombes avant la paix de l'Église ; elle y est seulement représentée par diverses figures symboliques [2]. Il est donc possible — quoique peu probable — que l'habitation du chrétien porte quelqu'une de ces figures, mais il est très vraisemblable qu'elle ne porte pas la croix. Cette maison doit, en théorie, être aussi simple que le vêtement de celui qui l'habite. C'était une recommandation utile, car, si nous en jugeons par les écrits des anciens et par ce que les fouilles, particulièrement celles de Pompéï, nous permettent de voir, les maisons, non seulement des riches du siècle, mais encore des aisés, des bourgeois et même des petits bourgeois, étaient, toutes choses égales d'ailleurs, beaucoup plus luxueuses que les nôtres. Tertullien proclame que le fer et le cuivre sont bien plus utiles que l'or et l'argent dans la vie courante, et, en conséquence, dans la maison [3]. Clément d'Alexandrie s'élève franchement contre les meubles et la vaisselle de luxe, comme il s'élève contre la multiplicité inutile des objets mobiliers [4] ; de même que les vêtements sont faits pour se vêtir, les ustensiles de ménage sont destinés à des usages précis ; il suffit qu'ils y soient propres. Un outil n'a pas besoin d'être fait d'un métal précieux pour rendre de bons services ; l'eau tirée d'un vase très vulgaire lave aussi bien que celle qui sort d'un vase d'or et une simple lampe de terre éclaire aussi bien qu'une lampe précieuse. Le Seigneur a demandé à boire à la Samaritaine, qui puisait de l'eau avec une simple cruche ; il ne s'est point servi d'un de ces riches vases en métal qui donnent toujours un si mauvais

semblablement et a été rédigée par Nilus, qui se dit témoin oculaire ; voici le texte : Rursum ergo perterrefacti, crucis signum suae quisque impressit fronti. Je suppose que c'est là une expression qui a dû être assez longtemps d'usage courant et, pour ainsi dire, populaire avant que de s'écrire et d'obtenir la consécration officielle de l'Église. Voy. Le Blant, *Actes des mart.*, p. 196.

1. Orig., *C. Celse*, VIII, 17 : Ἐπεὶ τὸ πιστὸν ἡμῖν ἀφανοῦς καὶ ἀποῤῥήτου κοινωνίας οἴεται εἶναι σύνθημα.

2. Pératé, p. 141 et s. ; Le Blant, *Epigr. chrét.*, p. 27 et s.

3. *De cultu fem.*, I, 5.

4. *Pedag.*, II, 3, 35-36.

goût à l'eau [1]. Ce dernier trait nous ramène à la perpétuelle préoccupation et au procédé toujours le même de Clément d'Alexandrie [2]. Il faut d'ailleurs remarquer que c'est là un simple avis qu'il donne; l'interdiction qui s'en suit est, pour ainsi dire, morale et n'a point un caractère vraiment impératif. Nous ne savons pas si son conseil fut écouté, mais nous avons tout lieu de croire qu'il en fut vite de l'ameublement chrétien comme du vêtement, et que le luxe ne disparut pas pour plus longtemps de l'un que de l'autre. Les objets chrétiens d'usage courant qui nous restent n'ont rien de particulièrement original ; il est probable que les fidèles achetaient leurs ustensiles de ménage dans les mêmes magasins que tout le monde, et qu'ils y gravaient, ou faisaient graver, ensuite quelques signes distinctifs. Nous avons conservé des cuillers, des poids, des lampes, des vases à boire, des anneaux et divers autres objets qui portent le monogramme du Christ ou une inscription pieuse [3]. Il est même probable que, d'assez bonne heure, quand les chrétiens furent assez nombreux pour constituer une clientèle d'acheteurs considérable, les mêmes ateliers continuèrent à travailler pour les païens et pour eux, mais prirent soin de distinguer les ustensiles qui leur étaient destinés par un signe religieux quelconque [4]. A part donc cette différence légère et qui ne modifiait ni la forme ni la destination de l'objet, il est probable que le matériel usuel d'une maison chrétienne ressemblait à celui d'une maison païenne.

Le chrétien va prendre son repas. Sur sa table, qui doit être très simplement servie [5], quels mets peuvent paraître ? C'était là une très grave question, car les solutions diverses qu'elle comportait pouvaient, dans la pratique, conduire à de très grosses difficultés d'alimentation. Elle s'était posée dès la première heure du christianisme et avait été, en quelque sorte, une forme de conflit entre l'esprit judaïque, rigoriste, formaliste et étroit, et l'esprit chrétien beaucoup plus tolérant et plus large. Convenait-il de maintenir les restrictions de la Loi juive, ou, au contraire, fallait-il les supprimer et user largement de la création tout entière ? Ce problème s'aggravait tout de suite de cet autre : quelles précautions prendre contre

1. *Pedag.*, II, 3, 37-38.
2. Il condamne particulièrement certaines recherches de luxe qui lui paraissent indignes, comme, par exemple, l'usage de vases de nuit en métal précieux : *Pedag.*, II, 3, 39.
3. Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, *Pref.*, p. CIII et nos 160, 351, 583, 608 ; l'auteur signale même un cure dents trouvé à Vienne et portant une invocation de ce genre avec le nom de son propriétaire : n° 412 A : IN $\overline{\text{DI}}$ $\overline{\text{N}}$.
4. Le Blant, *Les ateliers de sculpture chez les premiers chrétiens.*
5. Clém. Alex., *Pedag.*, II, 1, 10, recommande qu'elle soit telle, même si on a invité quelques frères, pour le bon exemple. Voy. également *Pedag.*, II, 3, 35 et *Pedag.*, II, 1, 9.

les contacts païens et idolâtriques qui pouvaient souiller la nourriture et empester les marchés ? Car il était impossible que la petite société chrétienne primitive, bientôt en butte aux tracasseries juives et elle-même intolérante pour les Juifs, vécût de ses propres ressources et trouvât de quoi s'alimenter sans l'intervention d'aucun païen.

La première question avait été implicitement tranchée par la vision de S. Pierre [1] : il avait vu descendre du ciel un voile immense contenant toutes les bêtes de la création, et une voix lui avait ordonné d'en user à sa fantaisie et sans restriction. Les Apôtres, réunis à Antioche, s'étaient prononcés pour une très large tolérance [2]. Telle avait été, en effet, le sens de la solution généralement adoptée par les fidèles [3] et elle ne comportait guère qu'une exception : ils avaient horreur du sang et ils continuèrent à s'interdire la chair des bêtes étouffées, qui gardent le sang dans leurs veines, en même temps que les mets préparés avec du sang [4]. Ils croyaient que le sang était l'aliment de prédilection des démons [5], parce que dans les sacrifices, c'était lui surtout qui était offert aux dieux. A part donc cette interdiction, il fut entendu, d'accord avec l'Évangéliste, que ce n'était pas ce qui entrait dans la bouche de l'homme

1. *Actes Ap.*, X, 11 et s.

2. *Actes Ap.*, XV, 24, ils n'interdisaient que les viandes consacrées aux idoles, celles des bêtes étouffées et le sang.

3. J'insiste sur *généralement* parce qu'il y eut certainement des exceptions que Tertullien lui-même nous cite dans une intention d'éloge : *De cultu fem.*, II, 9 : Quidam ipsam Dei creaturam sibi interdicunt, abstinentes vino et animalibus esculentis..... Cette abstinence et d'ailleurs présentée comme une bonne chose par l'Apôtre : *Rom.*, XIV, 21 ; Origène aura parfaitement raison de le faire remarquer : *C. Celse*, VIII, 28.

4. *Apol.*, 9 : Erubescat error vester Christianis, qui ne animalium quidem sanguinem in epulis esculentis habemus qui propterea suffocatis quoque et morticinis abstinemus ne quo sanguine contaminemur vel intra viscera sepulto. Denique inter testamenta Christianorum botulos etiam cruore distentos admovetis, certissimi scilicet, illicitum esse penes illos, per quod exorbitare eos vultis. Il y avait des individus qui achetaient à vil prix les bêtes tuées dans les jeux et s'en nourrissaient : Tertullien les blâme sévèrement parce qu'à son sens, manger de ces animaux, c'est se repaître de sang humain et de chair humaine : asper ille quem cruentavit, colluctando detersit : cervus ille in gladiatoris sanguine se iactavit. Ipsorum ursorum alvei appetuntur cruditantes adhuc de visceribus humanis. — Voy. égal. Eus. *H. E.*, V, 1, 26, *Lettre des Eglises de Vienne et Lyon* : une faillie nommée Bibliade, est interrogée ; elle répond que les chrétiens ne peuvent manger des enfants, comme le prétendent les sots ignorants, puisqu'il ne leur est pas même permis de manger le sang des bêtes : Πῶς ἂν παιδία φάγοιεν οἱ τοιοῦτοι, οἷς μηδὲ ἀλόγων ζώων αἷμα φαγεῖν ἔξον. — Orig., *C. Celse*, VIII, 29, se range derrière les prescriptions apostoliques qui interdisaient τὰ... εἰδωλόθυτα, ἢ τὰ πνικτὰ, ἢ τὸ αἷμα. — *Conc. Gangr.*, can. II, ap. Mansi, II, p. 1099, renouvelle implicitement l'interdiction, que l'on fait effectivement remonter aux Apôtres : *Can. Apost.*. LXII, ap. Mansi, I, p. 42.

5. Orig., *C. Celse*, VIII, 30.

qui pouvait le souiller, mais bien ce qui en sortait [1]. Il est assez facile de voir que tout le monde, dans l'Église, n'accepta pas cette tolérance et que l'esprit de renoncement, d'austérité et de distinction personnelle, qui fut la plus curieuse et la plus rapide déviation du christianisme, s'exerça de bonne heure sur la nourriture; laquelle est, en effet, facile matière à ascétisme élémentaire. Je ne parle pas de la pratique du jeûne, qui tient au fonds même de la religion chrétienne et se justifie par l'exemple du Christ, mais de la recherche d'une nourriture grossière, et de la volontaire privation des mets tant soit peu délicats [2]. Sur ce point, ce fut l'esprit ascétique qui l'emporta et plus d'un saint du moyen âge doit une partie de ses mérites à sa tenace volonté de se mal nourrir : on connaît ce trait de S. Bernard qui, aimant beaucoup les poireaux, s'interdisait d'en manger, par esprit de mortification. Il demeura, au moins, dans le christianisme primitif, un précepte très ferme sur la question : toute la création étant destinée à l'homme, il pouvait en user à sa guise, sous la condition de ne scandaliser personne dans aucun sens et surtout de ne pas se laisser aller à des excès de puritanisme qui seraient un outrage aux faibles, incapables d'austérités, et qui marchent dans les voies du Seigneur tout en usant de ses dons [3]. Autrement dit, le précepte, très large, demeura, dans l'application, livré aux convenances particulières et au tact des individus.

La seconde question avait été dès l'abord résolue par S. Paul dans le sens le plus libéral, et il n'avait pas craint de la poser dans ses termes extrêmes, pour la trancher toute d'un seul coup. Le chrétien, se demande l'Apôtre, peut-il manger la viande des sacrifices? Ceux qui sont intelligents, dit-il, savent que les dieux

1. Math., XV, 11 et s. — Voy. partic. Clém. Alex., *Pedag.*, II, 1, 8; Orig., *C. Celse*, VIII, 28 et s., qui est très net.

2. D'après le *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, I, pp. 60-61 et 136, le pape Eleuter, contemporain de Commode, hoc constituit ut nulla esca usualis repudiaretur a Christianis, maxime fidelibus, quod Deus creavit que tamen rationales sunt. Le concile d'Ancyre, can. XIV, ap. Mansi, II, p. 518, sera obligé de reprendre la question, à cause des clercs qui ne voulaient pas manger de viande et le concile de Gangres, can. II, ap. Mansi, II, p. 1099, prononce l'anathème contre des chrétiens qui condamnent l'usage de la viande, hormis toujours celle des animaux étouffés ou consacrés aux idoles et le sang. On fait remonter ces prescriptions aux Apôtres et les *Canons apost.*, L et LII, prononcent la déposition contre tout clerc qui refuserait de manger de la viande par horreur (διὰ βδελυρίαν) un jour de fête et non par exercice de piété. Les *Const. apost.*, VIII, 20, avancent qu'il ne faut rejeter aucun aliment usuel, mais qu'il convient d'en rendre grâce à Dieu.

3. Orig., *C. Celse*, VIII, 29, montre très bien que Jésus n'a pas voulu exiger trop des faibles et a permis de manger de tout, bien que l'Apôtre (*Rom.*, XIV, 21) présente comme une bonne chose de ne pas manger de viande et de ne pas boire de vin.

n'existent pas et ils peuvent manger sans aucun inconvénient ce qui leur est consacré; mais tout le monde n'est pas intelligent et il ne faut scandaliser personne; mieux vaudrait ne pas manger de viande du tout que d'inciter un frère à manger celle que, dans sa conscience d'homme borné, il croirait sacrilège [1]. Si donc vous achetez de la viande à la boucherie, mangez la sans faire d'enquête préalable par scrupule de conscience : car, au fond, qu'importe ce qu'on mange et ce qu'on boit, si on en reporte le don à Dieu, et si c'est Dieu qu'on en remercie [2]? Pourtant, ce ne fut point l'Apôtre qui eut le dernier mot; sans parler même de la résistance de l'esprit juif [3], longtemps tenace dans le chistianisme, il ne put avoir raison des scrupules de fidèles peu intelligents, dont la timidité méticuleuse et l'édification niaise rétrécit et amoindrit sa large tolérance; les viandes consacrées aux idoles demeurèrent en fait interdites. On en fit remonter la proscription aux Apôtres eux-mêmes [4], et les chrétiens se trouvèrent jetés dans un inextricable dédale de cas de conscience. Ils en viendront à ce point, que ce sera leur rendre la vie presque impossible que de consacrer aux dieux toutes les denrées du marché, comme il sera fait durant la persécution de Dioclétien. Est-ce à dire que tous les chrétiens acceptassent tous les scrupules, qu'ils eussent le courage de s'imposer des précautions et même des privations dont les dispensait l'Apôtre? Le contraire est certain et les recommandations des écrivains chrétiens en font foi [5].

1. *I Cor.*, VIII, 1-13; voy. *Actes Ap.*, XV, 24.
2. *I Cor.*, X, 23-32.
3. C'est à cet esprit que je rapporterais particulièrement les prescriptions de la *Didaché*, VI, 3 : περὶ δὲ τῆς βρώσεως, ὅ δύνασαι βάστατον· ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε· λατρεία γάρ ἐστι θεῶν νεκρῶν. Je vois une trace certaine des restrictions mosaïques dans les mots ὅ δύνασαι βάστατον, restrictions d'ailleurs modifiées et mitigées par le christianisme. C'est là évidemment une des sources du rigorisme chrétien à l'égard des viandes immolées; ce rigorisme était tout à fait selon l'esprit juif et il triompha du libéralisme paulinien.
4. Orig., *C. Celse*, VIII, 29; *Can. Apost.*, LXII, ap. Mansi, I, p. 42; *Const. Apost.*, VII, 21.
5. Clém. Alex., *Strom.*, IV, 15, 97, en commentant S. Paul, insiste surtout sur la nécessité de ne pas causer de scandale, ce qui revient à remettre les hommes intelligents et d'esprit large, à la discrétion des imbéciles timorés. Toutefois, il enjoint aux fidèles d'acheter les marchandises qu'ils trouvent au marché sans faire d'enquête sur leur origine par excès de scrupule (*Pedag.*, II, 1, 10). Il est néanmoins clair que Clément lui-même, malgré le soin qu'il met à exposer le pour et le contre et à fixer les nuances, est hostile aux viandes consacrées par scrupule de conscience et haine des démons : *Pedag.*, II, 1, 8. — Orig., *C. Celse*, VIII, 29, se prononce contre l'usage de ces viandes au nom de la tradition apostolique. — August., *De haeres.*, 5, rapporte le fait d'en manger sans difficulté comme un des traits caractéristiques de la secte des Nicolaïtes. Pratiquement (*Ep.*, II, 47, 4 et 6), il estime qu'il n'y a pas lieu d'exagérer et qu'il faut bien se dire que, lorsqu'on ne sait pas, il n'y a pas péché; si on allait trop loin, on finirait par prétendre que l'Apôtre a eu tort de manger

En dehors même de cette interdiction des viandes consacrées, en dehors des prescriptions relatives au jeûne, il reste entendu que le chrétien doit fuir les mets trop recherchés, et prendre garde au vin [1]; car deux vices sont au bout des excès de la table : la gourmandise [2] et l'ivrognerie [3]. Tout nous montre que l'un et l'autre, se rattachant à la fois aux plus bas instincts de la nature humaine et aux habitudes relâchées du siècle [4], sévissaient dans la société chrétienne. Tertullien les prête aux orthodoxes, aux *psychiques* comme il dit [5]; Clément d'Alexandrie gémit sur la déviation des agapes [6]; S. Cyprien met ses ouailles en garde contre les vices de la gourmandise [7], et on voit chez S. Augustin que les cérémonies funèbres elles-mêmes n'allaient pas sans excès de bouche [8]. Tous prêchent la sobriété [9] et s'efforcent d'établir qu'il y a des incon-

dans Athènes parce que c'était une ville consacrée à Minerve; quand on est sûr, mieux vaut repousser la nourriture idolâtrique, même si on a faim.

1. Le vin est surtout redoutable aux femmes : *Ad ux.*, I, 9.

2. Les païens plaisantaient déjà beaucoup à propos de ce vice qui avait illustré Vitellius; voy. Marquardt, *Vie privée*, I, p. 386 et partic. Lucien, *Nigrinus*, 33; Sen., *Consol. ad Helvet.*, 10, 3 : vomunt ut edant, edunt ut vomant et epulas quas toto orbe conquirunt, nec concoquere dignantur. Clém. Alex., se distingue parmi les chrétiens par son ardeur à combattre la gourmandise; dans *Pedag.*, II, 1, 3, il énumère les mets rares que le gourmand fait venir de toutes les parties de l'univers et il insiste sur le scandale de la vie d'un tel homme, car c'est outrager les pauvres que d'étaler un tel luxe de bouche (§ 11); suit, d'ailleurs, un assez joli tableau du gourmand à table. Ailleurs (*Pedag.*, III, 7, 39 et s.) il prêche la sobriété, qui n'embarrasse pas dans le voyage vers le ciel et constitue, au contraire, un entraînement excellent aux privations possibles; seuls, de tous les animaux, selon le mot d'Aristote; les gourmands ont le cœur dans le ventre (*Pedag.*, II, 1, 18), ils sont donc en proie au démon du ventre (II, 1, 15). Voy. de m. Cyprien, *Testim.*, III, 60; August., *Solil.*, I, 10, 17; Hieron., *Ep.*, LII, 6 et 7.

3. Voy. dans *Pedag.*, II, 2, 24, une peinture très réaliste de l'ivrogne : l'ivresse est la mort de l'âme; elle éloigne de la prière et conduit à la débauche. — Ambros., *De Elia et jejunio*, V, 10 et s., insiste sur les inconvénients de ce vice : c'est quand le peuple saint s'est mis à manger et à boire avec excès qu'il a oublié Dieu; Loth et Noé sont de tristes exemples de la puissance du vin : *De virgin.*, I, 8, 53; Hieron., *Ep.*, LXX, 9 : In vino luxuria, in luxuria voluptas, in voluptate impudicitia est. Qui luxuriatur vivens mortuus est; ergo qui inebriatur et mortuus et sepultus est.

4. *Apol.*, 6, sur le luxe courant de la table.

5. *De jejun.*, 17.

6. *Pedag.*, II, 1, 4 et 5; ce sont parfois, dit-il, τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ... Ἀγάπη δὲ τῷ ὄντι ἐπουράνιός ἐστι τροφὴ ἑστίασις λογική. Ce qu'il y faut surtout, c'est le véritable esprit de charité, qui n'est pas lié à la qualité des aliments. Il est vraisemblable que les agapes ne retrouvèrent jamais leur caractère premier; au IVe siècle, elles n'ont sans doute guère bonne réputation puisque le concile de Gangres, can. XI, est obligé de protéger à coup d'anathèmes ceux qui les pratiquent régulièrement : ils sont très attaqués. Le concile de Laodicée, can. XXVIII, interdit les agapes dans les lieux consacrés à Dieu, évidemment par crainte de scandale ou d'abus.

7. Cypr., *Ep.*, XI, 6.

8. *De civ. Dei*, VIII, 27.

9. Clém. Alex., *Pedag.*, II, 1, 1; Cypr., *Ep.*, XI, 6; August., *Solil.*, I, 10,

vénients graves à l'oublier. Clément d'Alexandrie, notamment, essaie de déterminer quels aliments conviennent au chrétien, à la fois dans l'intérêt de son salut et dans celui de sa santé [1] : il donne, au sujet des vins, les conseils les plus précis [2]. Mais, sur ces points, l'Église a si peu réussi qu'elle a gardé les vices du ventre en elle-même ; durant tout le moyen âge, ses moines ont subi, de leur fait, un interminable assaut de plaisanteries qui n'est point sans assaillir parfois encore les curés de nos jours.

En fuyant le luxe de la table païenne, le chrétien doit fuir également ses accessoires dangereux, tels que musiciennes et danseuses [3], car le festin ouvert par la prière [4] ne peut finir par

17; *Confess.*, X, 31, 43 et s.; Ambros., *De Elia et jejunio*, IV, 7 : Gula de paradiso regnantem expulit (Adam); *Id.*, 9 : Gula nudos facit, ieiunia operiunt etiam exutos; *De Caïn et Abel*, I, 5, 17 : Plurimos... gula sua occidit, nullum frugalitas; Hieron., *Ep.*, LII, 6 et 11, rappelle le proverbe grec : Pinguis venter, non gignit sensum tenuem.

1. *Pedag.*, II, 1, 11 ; il pencherait, quant à lui, vers le végétarisme, comme les Pythagoriciens et comme Apoll. de Thyane, lequel ne veut même pas porter d'étoffes faites avec le poil des animaux (Philostr., *Apoll.*, I, 8). Il déclare que les viandes sont d'une digestion lente qui alourdit l'intelligence ; mais il ajoute, selon son procédé usuel, que celui qui en mange ne pèche pas, à la condition de le faire avec indifférence, attendu qu'il faut manger pour vivre et rien de plus : *Pedag.*, II, 1, 1 : ἡμῖν δὲ ὁ Παιδαγωγὸς ἐσθίειν παραγγέλλει, ἵνα ζῶμεν · οὔτε γὰρ ἔργον ἡμῖν ἡ τροφὴ οὔτε σκοπὸς ἡδονή. D'ailleurs, l'art du cuisinier est une cause sérieuse de maladies : *Pedag.*, II, 1, 2 ; *Strom.*, VII, 6, 33. Dans *Pedag.*, II, 1, 14 et s., Clément reprend la question à fond et il énumère les mets qu'il croit recommandables ; ce sont particulièrement les oignons, les olives, les légumes divers, les laitages et les fruits ; tout ce qu'on peut préparer vite et sans feu.

2. En réalité, le vin devrait être considéré comme un remède en cas de maladie ; la boisson la plus naturelle et la meilleure, c'est l'eau : *Pedag.*, II, 2, 19; encore convient-il, si on prend du vin, d'y mêler beaucoup d'eau ; eau et vin sont un ouvrage de Dieu et leur mélange est utile à la santé (II, 2, 23). Les jeunes gens des deux sexes doivent s'abstenir du vin (II, 2, 20) et les femmes s'en méfier (II, 2, 33), car il incite à la débauche. C'est une boisson utile quand on a mal à l'estomac ou quand il fait froid l'hiver (II, 2, 20); utile aussi pour les vieillards, à cause de la glace que l'âge coule dans leurs veines (II, 2, 22). Il convient d'ailleurs, si on veut vivre vieux, de boire peu en mangeant (II, 2, 21-23); c'est au repas du soir que le vin est le plus favorable, parce qu'il aide à combattre la fraîcheur qui tombe (II, 2, 22). Il ne faut pas rechercher les vins rares et variés et chacun se doit contenter de celui qui vient dans son pays (II, 2, 30); il importe de conserver en buvant la même bienséance qu'en mangeant; il ne faut pas se précipiter sur la coupe comme s'il était question de vous l'enlever (II, 2, 31) : inutile d'user de coupes précieuses, à moins qu'on n'y attache aucune vanité (II, 2, 31). Ce n'est pas une gloire que d'être grand buveur, comme les Scythes, les Celtes, les Ibères, les Thraces, tous hommes batailleurs : les chrétiens doivent demeurer pacifiques (II, 2, 32). — Voy. de m. Hieron., *Ep.*, LIV, 9; il pense que le vin mène les jeunes gens à tous les vices, mais qu'il est utile pour les vieillards : qui pituita laborant frigore.

3. *Pedag.*, II, 4, 40-41 ; Arnobe, *Adv. nat.*, II, 42.

4. *Pedag.*, II, 4, 44. — Il est probable que les premiers chrétiens recherchaient volontiers la bénédiction d'un prêtre sur leur repas, au moins dans les

l'immoralité [1]; les convives doivent d'ailleurs se tenir à table avec autant de décence que possible [2].

Le chrétien, sa journée finie, faisait comme tout le monde, il se mettait au lit, après avoir adressé une prière à Dieu [3]. Sur la question du coucher, il y avait certainement, parmi les fidèles, deux opinions et surtout deux pratiques assez différentes. Les uns usaient des lits ordinaires, de ceux des païens; les riches, par exemple, conservaient les lits somptueux qu'ils pouvaient posséder avant leur entrée dans la foi; les autres cherchaient le mérite dans l'austérité de la couche, comme dans celle de la table, et ils s'endormaient à terre sur une simple peau de bête. C'est Clément d'Alexandrie qui nous fait entrevoir ces deux pratiques, en les blâmant l'une et l'autre. C'est, dit-il, de la volupté pure que d'user de lits luxueux, et cela ne vaut rien à la santé que d'enfoncer dans la plume : la digestion en souffre; il ne faut pas que la couche soit si molle qu'on s'y endorme trop profondément et qu'on ait trop de peine à se réveiller. Pas de lit à pieds d'argent ou d'ivoire, dépouille de l'éléphant mort; au reste, un lit trop ciselé est un nid à insectes désagréables; on ne peut les en déloger. Ce n'est pas à dire que ceux qui ont des lits somptueux ne doivent absolument pas en user; il faut seulement qu'ils ne s'y attachent pas, car ce n'est pas en de telles choses que réside la félicité. Il n'est d'ailleurs pas plus séant de se coucher à terre sur des peaux, et il faut laisser ces exagérations aux cyniques [4].

circonstances graves ou exceptionnelles; c'est du moins ce qui semble ressortir d'un trait de la *Passio SS. Theodoti, etc.*, XI (Ruinart); Théodote, en fuite, arrive près d'un village à 40 milles d'Ancyre et il trouve, dans une caverne, d'autres chrétiens qui ont pris la fuite comme lui après avoir renversé un autel de Diane : Illis... super herba recumbentibus, quosdam e sociis sanctus misit ad vicum, qui sibi advocarent Presbyterum, qui simul pranderet, et profecturos consultis ad iter muniret precationibus. Nec enim cibum sumere consueverat sanctus, nisi benedicente presbytero.

1. *Pedag.*, II, 2, 24-25, s'élève vivement contre l'habitude païenne de renvoyer les affaires sérieuses au lendemain en se mettant à table. Clément pense que c'est, au contraire, le moment d'être sérieux plus que jamais, afin d'éviter les excès auxquels on peut se laisser entraîner. Ailleurs (*Pedag.* II, 7, 53), il interdit aux jeunes gens des deux sexes d'assister aux festins, de peur d'y entendre des propos malséants à leur âge et d'y rencontrer des spectacles peu convenables; de peur aussi que leur présence ne soit un danger pour les autres. Il interdit également les festins nocturnes, dont les bonnes mœurs ont trop à craindre (II, 4, 40).

2. Clément est, à ce point de vue, aussi précis qu'un manuel de civilité puérile et honnête et ses recommandations nous donnent une idée peu élevée des habitudes de table de ses contemporains : *Pedag.*, II, 1, 13; II, 7, 44; II, 7, 60; sur le ton de la conversation à table : *Pedag.*, II, 7, 58; cette conversation doit toujours être conduite par les vieillards dans les voies de la sagesse.

3. *Pedag.*, II, 444.

4. Clém. Alex., *Pedag.*, II, 9, 77.

Un chrétien ne doit pas oublier que si le sommeil est indispensable au corps [1], un homme qui dort ne sert à rien, pas plus qu'un mort [2]. C'est pourquoi il lui faut se lever souvent la nuit, afin de louer Dieu, car bienheureux sont ceux qui veillent en lui. Les chrétiens n'aiment pas le sommeil qui représente pour eux les ténèbres, alors qu'ils sont, eux, les fils de la lumière : c'est pourquoi Clément d'Alexandrie, cependant si éloigné des prescriptions absolues, le réduit au minimum de repos nécessaire [3]. Il faut s'exercer aux veilles, que l'habitude et la sobriété rendent faciles à supporter; il faut surtout veiller quand les jours sont courts et ne pas dormir dans le jour sous prétexte qu'on s'est couché tard. C'est parfois un peu pénible; on bâille, mais on a le mérite de lutter contre son corps, vu que l'âme n'a pas besoin de sommeil. C'est la doctrine qui a triomphé dans l'Église, mais elle n'a pu s'imposer qu'à ceux des hommes qui ont renoncé à la vie ordinaire du monde pour adopter la règle des couvents : le sommeil a, pour le commun des fidèles, retrouvé tout son pouvoir et tous ses droits.

Il nous reste un dernier point à examiner : le chrétien tombe malade; ni la médecine, à laquelle il a pu recourir, ni la prière de ses frères qui l'ont visité [4] et qui appelait le miracle, n'ont entravé la marche du mal, et il meurt, assisté de ses proches, qui prient pour lui et avec lui [5]. Que va devenir son corps? Les anciens attachaient à la pompe des funérailles, et, en tout cas, à leur célébration, une extrême importance [6], puisque les pauvres gens, pour s'assurer les bienfaits de la sépulture, mettaient en commun une partie de leur nécessaire et formaient des associations funéraires [7]. Aussi, depuis l'éclat théâtral des funérailles publiques, jusqu'à l'humble cérémonie des *collegia tenuiorum*, les mêmes rites conduisaient-ils au bûcher ou au tombeau le cadavre du païen défunt. Les Romains avaient toujours été portés à donner aux funérailles un grand faste, puisque la Loi des XII Tables avait déjà, par plu-

1. *De anima*, 43 : Porro somnum ratio praeit, tam aptum, tam utilem, tam necessarium, ut absque illo nulla anima sufficiat; recreatorem corporum, redintegratorem virium.

2. Clém. Alex., *loc. cit.* : Οὐδὲν γὰρ ἀνδρὸς ὄφελος καθεύδοντος ὥσπερ οὐδὲ τεθνεῶτος. C'est là d'ailleurs une figure banale : elle se retrouve chez Tertullien dans : *De anima*, 50 : le sommeil est qualifié de speculum mortis; *De anima*, 58, même expression.

3. Clém. Alex., *loc. cit.* : Ὁ δὲ τὸ φῶς ἔχων ἐγρήγορεν.

4. *Ad ux.*, II, 4; 9.

5. Evodius, Uzalensis episc., ap. Aug., *Ep.*, III, 163, 2, nous raconte la mort d'un jeune chrétien : il veut s'endormir dans le Seigneur au chant des psaumes.

6. Voy. part. *Dict. des Ant.*, p. 1386 art. *Funus* et *Bibliogr.*; en vulgarisation : Thomas, *Rome et l'Empire*, p. 124 et s.

7. Voy. l'art. *Funus* précité, p. 1402, qui donne, n. 23, les indications bibliographiques essentielles.

sieurs de ses dispositions, essayé de le limiter. Sous l'Empire, le crédit de la vieille loi se perdit tout à fait, et les grandes familles, au moins, s'abandonnèrent, pour honorer leurs membres défunts, à un luxe inouï. Mais ces manifestations de la vanité n'étaient que l'exagération d'un principe toujours admis : sauf certains cas prévus par le droit pontifical et toujours plus ou moins aisés à tourner, il fallait qu'un mort reçût une sépulture *légitime*, ou qu'on célébrât pour lui, si son corps n'était point retrouvé, une cérémonie régulière ; qu'on lui élevât au moins un cénotaphe. C'était seulement par un manque scandaleux de piété et de pitié, en même temps que par un dédain stupéfiant de la salubrité publique, qu'on jetait aux *pourrissoirs (puticuli)* les cadavres des esclaves et des miséreux, que ne réclamaient ni parents ni associés de quelque collège. L'*humilior* retrouvait ainsi, jusque dans la mort, l'inégalité qui le poursuivait durant toute sa vie. *A priori*, on peut supposer que le chrétien, absolument détaché de son corps, s'efforçant, durant toute son existence terrestre, de le tenir en servitude, ne se soucie pas profondément de savoir ce qu'il deviendra quand l'âme l'aura quitté. Cette croyance fondamentale, fortement affirmée par Tertullien, séparait tout à fait le christianisme des vieilles idées sur le séjour de l'âme dans le tombeau, sur ses attaches avec son compagnon périssable [1]. Mais l'indifférence chrétienne pour les honneurs funèbres [2] ne pouvait aller jusqu'au mépris théorique, encore moins jusqu'au dédain pratique, pour la décence de la sépulture : une telle idée n'eût été ni antique, ni même naturelle. En fait, bien qu'elle ait été préconisée par de saints personnages [3], elle rencontra parmi les chrétiens une répugnance extrême, et ne parvint pas à s'implanter chez eux normalement. Ils modifièrent les rites funéraires, mais ils conservèrent d'une manière générale l'antique respect pour les morts et leur sépulture [4].

1. *De anima,* 51 et surtout 56.

2. Aug., *De civ. Dei*, I, 12, s'efforce d'établir que la sépulture n'a pas de réelle importance pour le chrétien, car son absence ne saurait empêcher la résurrection.

3. Voy. Le Blant, *Inscr. chrét.*, *Nouv.*, *rec.*, n° 174 et n.

4. Sans parler des catacombes, qui nous fournissent, pour ainsi dire, une preuve de fait, les deux exemples de violation de sépultures chrétiennes par des païens en fureur, tels que nous les rapporte Tertullien, *Apol.*, 37 et *Ad Scapul.*, 3, me paraissent établir : 1° que les païens savaient impressionner fortement les chrétiens en dévastant leurs cimetières; 2° que les fidèles attachaient au repos de la tombe une importance qui nous est d'ailleurs attestée par Tertullien lui-même ; *Apol.*, 37 : Ipsis Bacchanalium furiis nec mortuis parcunt christianis, quin illos de requie sepulturae, de asylo quidem mortis... avellant : *De anima*, 51 : cum in pace dormisset. Voy. d'ailleurs sur les soins de l'ensevelissement chrétien, sur les parfums employés dans ce cas : *Apol.*, 37. Il est probable qu'il

Ils changèrent les rites pour deux raisons essentielles : ils eurent la haine des cérémonies funèbres des païens, parce qu'elles étaient païennes et idolâtriques, et ils eurent la haine des lieux de sépultures païens, parce qu'ils demeurèrent, beaucoup plus qu'ils ne le croyaient, esclaves des superstitions courantes, qu'il leur arriva souvent de se laisser aller à croire à la persistance de la vie dans le tombeau et qu'ils répugnèrent à donner aux défunts endormis dans le Seigneur le dangereux voisinage des élus du démon [1].

De toutes les pratiques païennes relatives aux sépultures, celles qu'ils repoussent toujours avec le plus d'énergie, c'est la crémation : d'abord et surtout parce qu'ils la jugent cruelle et irrespectueuse pour le mort [2], idée qui se fortifie de cette autre : les feux

ne fut pas nécessaire d'encourager les chrétiens à honorer leurs morts et qu'il fallut plutôt les mettre en garde contre l'exagération contraire; telle est l'impression que donne, par exemple, la pièce de Commodien. *De pompa funeris, Instr.* II, 33.

De funeris pompa sollicitus esse qui quaeris.
Erras Dei servus, adhuc et in morte placere,
Pro ! Exanimatum corpus ornari funestum.
O vanitas vera cupere defunctis honorem !
Mens mundo detenda nec in morte Christo devota,
Proverbium nosti quae per forum efferri volebat !
Addo illi similes efferata mente viventes.

Toute la pièce est de ce ton et il en peut ressortir diverses remarques : d'abord que, dès l'époque de Commodien, certains fidèles s'abandonnaient à un luxe tout païen dans les funérailles qu'ils faisaient à leurs proches; que ces funérailles pouvaient être tout à fait publiques, puisque l'auteur ajoute :

Faustum felicemque diem in exitu vultis habere,
Ut coeat populus, laudem cum luctu videre...

et que, dans ce cas, elles étaient aussi peu chrétiennes que possible; ensuite que Commodien, ennemi de tous les luxes et volontairement très *peuple* dans ses vers, parle comme pensait un chrétien du commun, aisément intolérant, étant peu à l'aise; mais il est impossible de conclure de ces remarques malveillantes que, pour être d'accord avec la loi chrétienne, les chrétiens devaient absolument négliger leurs morts. Au reste, le poète ne fait guère, dans ses pires violences, que mettre en vers des idées exprimées par Tertullien ; or celui-ci a eu occasion d'examiner ce texte de Luc (IX, 59-60) sur lequel se fonde ici Commodien et il conclut (*Adv. Marc.*, IV, 23) que le prêtre seul doit être assez détaché de sa famille pour l'être aussi de ses morts. Pour le commun des fidèles, c'est de l'*impietas* que d'abandonner le corps de ses parents défunts. Ce n'est donc pas, me semble-t-il, une pratique respectable, c'est un abus grave que condamne Commodien. Il est, d'ailleurs, probable que l'influence des idées juives et des pratiques paiennes, se fit longtemps sentir sur cette question des funérailles ;c'est du moins ce qui me paraît ressortir des *Const. Apost.*, VI, 30, qui recommandent de se tenir en garde contre elles. Sur les doctrines de l'Eglise triomphante à ce sujet, voy. August., *De cura pro mortuis gerenda*.

1. Le Blant, *Inscr. chrét.*, *Nouv. rec.*, pp. 4 et suiv. Voyez les histoires, miraculeuses si on veut, naturelles si on admet la persistance d'une certaine vie d'outre mort, que nous raconte Tertullien, *De anima*, 51. Lui penche pour le miracle ; mais il nous dit que l'autre opinion trouve crédit près de certains.

2. *De anima*, 51 : Alia est autem ratio pietatis istius, non reliquiis animae

du bûcher leur semblent comme un symbole des feux de l'enfer. En second lieu, n'est-il pas entendu que l'homme est sorti du limon de la terre ? Il est donc naturel qu'il y retourne. Enfin, il convient d'ajouter que les chrétiens désirant, comme il était naturel, entourer d'un certain cérémonial religieux le départ de ce monde de chacun des frères, il devait leur être difficile de le faire cadrer avec la publicité presque nécessaire de la crémation : l'inhumation nocturne dans une catacombe était infiniment plus discrète, partant plus favorable à l'accomplissement de leur désir [1].

De très bonne heure, et probablement dès la première heure du christianisme, les frères accompagnèrent le défunt à sa demeure dernière [2] ; ils entourèrent son inhumation de démonstrations honorifiques [3] et de cérémonies religieuses [4], qui, peu à peu, se précisèrent et s'amplifièrent, au point de constituer un rituel spécial [5]. Il eut du mal à se défendre des pratiques païennes, qu'une habitude antique, et quasi invincible, rendait respectable aux yeux des simples et du commun peuple. D'aucunes s'y maintinrent même assez longtemps, sous une forme quelconque et n'en furent expulsés qu'avec peine et après avoir causé de gros scandales [6].

Le rituel des funérailles et les idées chrétiennes sur le respect des morts se fixèrent surtout sous l'influence du culte rendu aux martyrs. D'ordinaire, la justice romaine restituait à qui le réclamait le cadavre du supplicié, mais il arrivait quelquefois, notamment quand il s'agissait du crime de lèse-majesté, que la privation de sépulture fut ordonnée comme aggravation de la peine de mort : les *Actes des martyrs* nous mentionnent assez fréquemment cette condamnation [7]. Les frères firent toujours de très grands efforts

adulatrix, sed crudelitatis etiam corporis nomine adversatrix quod et ipsum homo non utique mereatur, poenali exitu impendi. *De resur. carn.*, 18 : Vulgus.., ipsos defunctos... iisdem ignibus et promerens et offendens. O pietatem de crudelitate ludentem! Sacrificat an insultat cum crematis cremat?

1. D'après Macrobe, *Saturn.*, VII, 7, la crémation a disparu des usages courants au ve siècle.

2. Sur la présence de la foule des fidèles aux funérailles, voy. Commodien, *Instruc.*, II, 33 ; Hieron., *Epitaph. Paulae*, XXIX ; Grég. Turon., *Vita Patrum*, XV, 4, etc.; *Cod. Théod.*, I, IX, 17 ; Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, n° 483 et commentaire. Sur les prières *pour* l'âme du mort, voy. *De anima*, 10 ; sur les *oblationes* de commémoration : *De corona*, 3.

3. Par exemple l'usage de l'encens « christianis sepeliendis » est attesté par *Apol.*, 42.

4. *De anima*, 51 : Scio feminam quamdam ...functam... cum in pace dormisset, et morante adhuc sepultura, interim oratione presbyteri componeretur, ad primum habitum orationis, manus a lateribus demotas in habitum supplicem conformasse...

5. Voy. particulièrement *Const. Apost.*, VI, 30 ; VIII, 42.

6. August., *De civ. Dei*, VIII, 27 et Paul. Nol., *Poem.*, XXVII, 558 et s., sur les repas dans les cimetières.

7. Le Blant, *Actes des mart.*, sect. II, § 89, p. 220.

pour éviter aux martyrs ce supplice posthume. D'abord, parce qu'en dehors des idées courantes sur le respect du mort et la nécessité de la sépulture, ils sentaient vivement l'inconvenance qu'il y avait à abandonner aux injures diverses, les restes de confesseurs glorieux, et parce qu'ils attachèrent de bonne heure à ces restes un respect singulier [1]. Parfois l'*officium* consentait à vendre les cadavres et il est probable qu'il s'en faisait une source de revenus [2]; d'autres fois il s'y refusait, probablement quand le *praeses* était sévère; alors quelque frère se dévouait et risquait sa vie pour enlever aux gardes les *martyres defuncti* [3]. On les enterrait pieusement dans quelque propriété privée, ou au fond d'une catacombe [4].

Au fur et à mesure que se développe le culte des saints et des reliques, le respect que l'on avait pour tous les morts s'affermit [5], parce que, suivant l'idée profondément enfoncée dans l'âme des Anciens, on leur prêta une puissance réelle d'intercession près du Seigneur, dans le sein duquel ils s'étaient endormis. On leur demanda des prières [6], et ils participèrent en quelque manière à la considération dont on entourait les saints martyrs, lesquels, d'ailleurs, conservaient dans la mort le rang supérieur qu'ils avaient durant leur vie. Il s'en suivit une modification lente, mais très fâcheuse, dans la disposition matérielle des sépultures.

Les païens plaçaient d'ordinaire, et à de très rares exceptions près, les sépultures hors de la ville [7]; c'était sans doute plutôt par

1. Voy. l'*Appendice* sur les origines du culte des saints.

2. Voy. *Passio S. Bonifacii*, XV (Ruinart); le corps du martyr (τὸ λείψανον), est vendu par l'*Officialis* (τῷ ταξεώτῃ) moyennant πεντακόσια νομίσματα. Voy. de m. *Martyr. S. Gregor. Spoletani presb.*, 6, ap. Surius, 24 déc. et Le Blant, *Actes des mart.*, *Sect.*, II, § 89, p. 220.

3. La *Passio SS. Theodoti, etc.*, VI; XVI et s.; XXXII et s., fournit un bon exemple des entreprises chrétiennes pour enlever les corps des martyrs. Le Blant, *Actes des mart.*, sect. II, § 89, p. 222 et s., donne d'autres exemples nombreux. Les femmes se distinguent particulièrement dans ces circonstances par leur pieuse audace.

4. *Acta S. Maximiliani*, III (Ruinart) : Et Pompeiana matrona corpus eius de iudice eruit et imposito in dormitorio suo perduxit ad Carthaginem et sub munticulo iuxta Cyprianum martyrem secus palatium condidit. *Passio SS. Theodoti, etc.*, XII (Ruinart) : Théodote engage le prêtre d'un village voisin d'Ancyre à préparer une *aedem sacram* pour recevoir les corps des sept vierges martyres qu'il se propose d'y mettre à l'abri. On trouvera dans Le Blant, *Actes des mart.*, p. 226 et n. 5, diverses références qui confirment ce que j'avance.

5. Voy. l'état de la question vers la fin de l'Empire dans le *De cura pro mortuis gerenda*, de Saint Augustin.

6. Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, nos 4, 512, 518, 677; *Nouv. rec.*, no 311. La fameuse inscription dite de l'ΙΧΘΥΣ, citée par Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, p. 10, constitue une invocation très nette au mort en ce sens : « Souviens-toi de ton fils Pectorius », lui est-il dit. On rencontre d'ailleurs aussi, dans les inscriptions, des prières *pour* les morts. Exemple : Le Blant, *Nouv. rec.*, no 317.

7. Voy. *Dict. des Ant.*, art. *Funus*.

horreur du contact de la mort et par crainte des incendies, quand il s'agissait de crémation, que par hygiène [1]. Les chrétiens marquèrent généralement une grande répugnance pour les nécropoles païennes [2] : ils purent les adopter, les purifier, les sanctifier [3], mais il ne semble pas qu'ils les aient partagées de leur plein gré, et ils préférèrent leurs cimetières propres. Dans ces cimetières, ils s'habituèrent à orner particulièremennt la tombe des morts illustrés par leur trépas et bientôt aussi par leur vie, au besoin par leur naissance ou leur fortune ; car, après le triomphe, la pompe de la sépulture et le luxe du sépulcre redevinrent une des formes de la vanité humaine, comme ils l'avaient été parmi les païens [4]. Dans l'impuissance où se sentaient les artistes chrétiens d'égaler les anciens sculpteurs profanes, ils se mirent à rechercher leurs œuvres et à les adapter à la sépulture des morts de marque. Quelques symboles chrétiens suffisaient à masquer l'origine païenne d'un sarcophage dont on ne considérait plus que la beauté. C'est ainsi que Charlemagne sera enseveli dans un sarcophage antique représentant l'histoire de Proserpine [5].

En même temps, la foi qu'on plaçait dans l'intercession des saints martyrs et le désir qu'on avait de la faire servir au redoutable voyage [6], tendit à s'exprimer sous un forme naïve ; on se mit sous la protection du martyr, en se faisant enterrer à côté de lui. Or, il était également naturel de transporter dans un sanctuaire urbain les restes glorieux qui pouvaient servir à protéger la cité tout entière ; les tombes des fidèles notables les y suivirent et bientôt tout le peuple des morts entra dans l'Église, ou se pressa autour d'elle [7].

1. Le Blant, *Inscr. chrét.*, II, p. 220 et notes, a réuni les principaux textes païens relatifs à cette législation des sépultures.

2. Voy. dans Cypr., *Ep.* 68, l'interdiction formelle d'ensevelir les fidèles dans les cimetières païens ou réciproquement.

3. Des inscriptions païennes, trouvées au même lieu que des inscriptions chrétiennes, à Trêves, ont prouvé que les vieux cimetières de cette ville avaient servi aux païens, avant que d'être utilisés par les fidèles : Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, n° 274 et n.

4. Le luxe des funérailles et du tombeau nous est nettement attesté dès August., *Enarr. in Psalm.* XLVIII, 13 ; sans compter les enseignements que nous fournissent les catacombes.

5. Le Blant, *Sarcoph. chrét.*, *Introd.*, p. 11 et s.

6. « Heureux qui a mérité d'être conduit au Seigneur par deux martyrs ! » C'est en ces termes que s'exprime une inscription de Verceil, citée par Pératé, p. 152, qui les rapproche justement d'une figure du cimetière d'Hermès (Bosio, p. 565), laquelle représente l'âme chrétienne conduite par deux saints au tribunal du Christ.

7. Cela ne se fit pas sans résistance de la part du gouvernement, ni même sans opposition de la part de l'Église ; mais la loi laïque et les prescriptions ecclésiastiques demeurèrent impuissantes : *Code Theod.*, IX, XVII, 6 ; *Code Justin.*,

Au temps de Tertullien, nous n'en sommes pas là, mais la mort du chrétien le singularise nettement parmi les païens. Son corps n'est pas brûlé ; il n'est point accompagné à sa dernière demeure par le cortège ordinaire des funérailles et les *naeniae* des païens ; mais il l'est par ses frères, qui accomplissent autour de lui, et en son honneur, des cérémonies purement chrétiennes ; il ne repose pas dans la même terre que les païens ; enfin, sa tombe se distingue de la leur par la simplicité et la brièveté de ses inscriptions. Quelque figure symbolique, un nom, une date qui indique, non pas toujours le nombre de jours que vécut le défunt sur terre, mais celui des jours qu'il passa dans la foi, une formule, affirmant l'espoir du repos éternel, ou celui de la résurrection future [1], voilà ce que portent ordinairement les marbres chrétiens vraiment antiques, au contraire des pompeuses formules et des longs détails des notables épitaphes païennes [2].

Si nous prenons le type du chrétien moyen qu'admettaient Tertullien et, avec lui, le plus grand nombre des Pères, il ne semble pas que sa vie extérieure, celle de la rue, l'éloignât radicalement des païens ; il y avait entre lui et eux plus d'une ressemblance d'habitudes et de mœurs journalières. Il semblerait donc qu'il fût possible, avec un peu de bonne volonté, de fonder une tolérance qui rendît tout à fait normale cette vie côte à côte des fidèles et des infidèles ; seulement, comme il était difficile d'imaginer deux existences parallèles et sans pénétration réciproque, l'une chrétienne, l'autre païenne, il nous faut chercher si le christianisme laissait aux hommes qui suivaient sa loi, la possibilité d'un contact avec les païens, plus intime que celui de la rue ou du marché.

III. — Nous avons déjà vu que, selon Tertullien lui-même, il était permis aux chrétiens d'assister aux fêtes domestiques des

I, II, 2 ; Le Blant, *Inscr. chrét.*, II, p. 223. Sur cette question de l'envahissement de l'Église par les tombes, voy. Le Blant, *Epigr. chrét.*, p. 144 et s. et surtout *Inscr. chrét.*, I, n° 492 et n., qui est une véritable dissertation sur le sujet ; voy. également, du même, *Actes des mart.*, sect. II, § 86, p. 216.

1. *Apol.*, 49 : ... in spe aeterni refrigerii.

2. Il s'en suit que les inscriptions funéraires chrétiennes, vraiment antiques, ne nous apprennent rien sur ceux dont elles relatent la mort. Voy., en commentaire : Hieron., *Epitaph. Lucini Bœtici, Epist. ad Theodoram* : Et si adhuc in carne positi et renati in Christo, non sumus Graecus et barbarus, servus et liber..... quanto magis cum corruptivum hoc induerit incorruptionem et mortale hoc induerit immortalitatem. Rapprochez de *Encologium eccles. graec.*, éd. Goar, p. 569 : *Officium funereum in sacerdotem vita functum.* Toutes les qualités séculières disparaissent à l'heure de la mort devant celle de chrétien ; c'est la seule que Dieu considère.

païens, en évitant toutefois l'idolâtrie [1]. Tertullien est assez logique pour accorder de même que le chrétien ait le droit d'aller dîner chez des amis païens, toujours sous condition de s'y bien tenir et de ne point verser dans les pratiques idolâtriques. Il est hors de doute qu'une telle concession devait beaucoup lui coûter, car les festins de l'Empire n'étaient pas toujours des réunions très décentes, si nous en jugeons non pas par Pétrone, mais par Lucien [2]. Si grande que fût la volonté du chrétien de ne rien voir et de ne rien entendre, il était toujours à craindre que son effort fût impuissant, que sa vertu ne sortît point indemne de l'aventure. Au reste, les propos païens, au besoin, les cérémonies païennes, les railleries des convives sans tact, ou seulement leurs inadvertances, la gêne qui pouvait résulter pour lui, si préoccupé de cas de conscience et de foi, de la seule présence de ces idolâtres déchaînés, tout cela devait l'éloigner de leur festin, dans la secrète pensée et le profond désir de Tertullien. Mais force lui était de s'en tenir à des recommandations qui, strictement suivies, obligeaient le vrai chrétien à fuir de semblables festins, au plus après une seule expérience. Il ne pouvait aller jusqu'à l'interdiction, et cela pour deux raisons.

La première, pour ainsi dire de doctrine, puisqu'une tradition apostolique avait réellement force doctrinale : S. Paul avait, en effet, permis les repas avec les infidèles; il avait même enjoint d'y manger ce qu'on y servait, en toute simplicité de conscience, sans rechercher, par exemple, l'origine des viandes ; il était difficile de revenir sur cette tolérance. La seconde, toute de pratique : il est évident que beaucoup de fidèles ne brisaient pas tous les liens de parenté ou d'amitié qu'ils pouvaient avoir, du jour où ils devenaient chrétiens et que la force du fait journellement accompli suffisait à imposer, même à Tertullien, la tolérance qu'il admet. Elle ne se confirma pas avec le temps, au contraire. Clément d'Alexandrie se retranche derrière l'Apôtre, mais il laisse voir, entre parenthèse, son propre sentiment, qui est celui de Tertullien : « Si, dit-il, quelqu'un des infidèles nous invite et que nous jugions à propos d'accepter (car il est bon de ne pas fréquenter chez les hommes insolents), l'Apôtre nous ordonne de manger de tout ce qui nous est servi, pourvu que nous le fassions avec indifférence et que nous n'oublions pas la bonne tenue qui sied à un chrétien [3]. »

1. *De idol.*, 14 : Licet convivere cum ethnicis..... Pares anima sumus, non disciplina, compossores mundi, non erroris.

2. Voy. dans le *Dict. des Ant.*, l'art. *Commissatio*, p. 1373 et s.

3. *Pedag.*, II, 1, 1 et s. — Son peu d'enthousiasme pour les banquets païens se marque encore dans *Strom.*, VII, 7, 36 : le vrai gnostique fuit tout ce qui a pour effet d'amorcer les passions ; il fuit particulièrement les festins, à moins

Ailleurs, il dit incidemment qu'il convient d'éviter la fréquentation et le festin du méchant (τοῦ ἀδίκου). Le méchant, ce n'est pas spécialement un païen, mais, par définition, un païen n'est-il pas toujours dépourvu de la justice ? Bientôt de telles promiscuités furent interdites par l'usage, du moins aux prêtres, et, à l'époque indécise et curieuse où le christianisme, officiellement triomphant, luttait contre le paganisme, maître encore des usages et des habitudes, on voit la restriction s'affirmer chez S. Ambroise [1] et S. Jérôme [2]. Cette restriction, qui a tout à fait l'air d'une exception maintenue pour les clercs, montre combien la pratique de ces fêtes intimes, était courante parmi les simples fidèles. Bientôt les conciles s'en préoccupent et ils interdisent les festins adultères [3], même à ceux qui prendraient la précaution d'apporter leur nourriture. Mais, quand ces défenses formelles surviennent, le christianisme est sûr du triomphe, et les païens sont vis-à-vis de lui dans la situation qui avait été si longtemps la sienne vis-à-vis d'eux ; les frères sont assez nombreux pour festoyer en famille.

De bonne heure, il s'était posé une question plus grave que celle de ces festins mixtes. L'amitié entre chrétiens et païens pouvait-elle aller jusqu'au mariage ? Il est hors de doute que les premiers chrétiens ne concevaient pas que ce fût possible ; aussi bien S. Paul et les plus anciens écrivains chrétiens ne s'en préoccupent-ils pas. Ils ne s'intéressent qu'à une question connexe : s'il arrive que, dans un ménage païen, l'un des deux conjoints seul devienne chrétien, que doit-il faire ? S. Paul donne la réponse, mais il la présente comme son avis personnel et non comme une prescription divine : « Je leur dis, moi, et non le Seigneur..... ». Le chrétien ou la chrétienne ne doivent pas se séparer de leur conjoint resté païen. Le mari païen est, en effet, associé à l'Église du fait de sa femme chrétienne, la femme païenne du fait de son mari chrétien, et les enfants sont membres de la communauté. Toutefois, si celui des deux qui est païen veut se séparer, qu'il se sépare. « Le frère et la sœur ne sont point liés dans ce cas-là [4]. » Ce fut désormais la règle, mais il est probable que les choses n'allaient pas toujours seules, si nous en jugeons par l'histoire que nous raconte S. Justin dans la seconde *Apologie*. Une femme qui, convertie et incapable

qu'il n'espère y trouver une réunion de frères communiant dans le même esprit que lui.

1. *De offic., ministr.*, I, 20, 86 : Maxime ministrorum officiis arbitror declinare extraneorum convivia ; *De virginibus*, III, 6, 27 et s.

2. Hieron., *Ep.*, LII, 11, *Ad Nepotian.*

3. *Conc. Laod.*, XXXIX ; *Conc. Ancyr.*, VII ; *Conc. Eliber.*, L, défend au chrétien de manger avec un juif sous peine d'excommunication.

4. *I Cor.*, VII, 12 et s.

de résister à l'esprit d'impureté qui est en son mari resté païen, est obligée de lui envoyer une signification de divorce (ῥεπούδιον) et de s'adresser à l'Empereur lui-même pour se débarrasser de lui [1].

Tertullien aborde plus largement la question; le mariage d'un chrétien et d'une païenne semble l'intéresser peu. Cette impression nous vient peut-être de ce qu'il parle des mariages mixtes dans l'*Ad uxorem*, et qu'il doit, dans cet ouvrage destiné à une femme, s'occuper surtout des femmes; mais il faut considérer aussi que la chrétienne est bien moins libre vis-à-vis de son mari que le chrétien vis-à-vis de sa femme païenne; son cas est donc particulièrement intéressant. Sans doute, l'Apôtre a raison : si la chrétienne est mariée quand la foi la surprend, elle doit continuer à vivre avec son mari; mais il n'en faut pas conclure qu'il soit permis d'épouser sciemment un infidèle, car il est bien entendu qu'il ne s'agit que de ceux que la foi gagne déjà mariés [2]. Les fidèles qui s'unissent à des païens sont coupables de fornication et doivent être éloignés de la communion [3]. Par *fidèles*, il faut entendre les chrétiens des deux sexes. Au reste, en s'occupant plus particulièrement de la chrétienne, Tertullien met très bien en relief les inconvénients pratiques que peut présenter pour elle, une union mixte. Il y a lieu de craindre, tout d'abord, qu'une femme ne puisse éviter les complaisances lâches pour son mari, qu'il lui soit difficile de fuir les séductions du monde et ses vices [4]. Elle ne pourra pas remplir convenablement ses devoirs religieux ; son mari la gênera de toutes manières, commandant, par exemple, un festin pour un jour de jeûne, ne lui permettant pas d'aller aux offices de nuit, lui interdisant toute participation à ces agapes, qui ont si mauvaise renommée, il ne lui laissera rien donner à un frère étranger et le baiser de paix ne lui conviendra sans doute pas du tout [5]. Quand même le mari serait tolérant, dans le désir qu'il aurait de mieux tenir sa femme et sa dot, en spéculant sur la crainte qu'il pourrait lui prêter d'être dénoncée comme chrétienne, quand il permettrait tout ce qui le choque, n'est-il pas recommandé de ne pas placer les perles devant les pourceaux? Les perles sont les cérémonies, les dogmes, les pratiques du chris-

1. Justin., II *Apol.*, 4.
2. *Ad uxor*, II, 2 : Ceterum manifestum est scripturam istam eos fideles designare qui in matrimonio gentili inventi a dei gratia fuerint.
3. *Ad uxor.*, II, 3 : Fideles gentilium matrimonia subeuntes stupri reos constat esse et arcendos ab omni communicatione fraternitatis. Tertullien s'appuie ici sur *I Cor.*, V, 11, qui ne vise d'ailleurs que le fornicateur et divers autres pécheurs, sans spécifier particulièrement que le mariage d'un fidèle avec une païenne, ou, réciproquement, d'une chrétienne avec un païen, soit une *fornicatio;* mais notre auteur interprète l'Apôtre.
4. *Ad uxor.*, II, 3 : munditias saeculares, blanditias turpiores.
5. *Ad uxor.*, II, 4.

tianisme[1] ; et la vie du chrétien, particulièrement sa vie domestique, devait être comme imprégnée de prières [2], de démonstrations diverses de piété, depuis le signe de la croix jusqu'au jeûne. Si, d'ailleurs, le chrétien ne doit pas exposer sa foi au décri des impies, il ne doit pas non plus garder sous ses yeux, d'une manière permanente, le spectacle de cérémonies païennes et subir le contact constant des païens, comme devait le faire une chrétienne dans la maison d'un païen [4]. Ces difficultés existent sans doute aussi bien pour la femme convertie qui demeure près de son mari infidèle, mais, au moins, elle ne les a pas recherchées; elle les supporte de son mieux [3].

La question fut réglée, au moins durant l'âge des persécution, conformément au sentiment de Tertullien : le mariage voulu entre fidèles et païens fut sévèrement interdit par l'Église [4]. Mais la pratique contredit assez fréquemment le précepte et il se trouva des chrétiens pour interpréter la tolérance de S. Paul dans le sens le plus large, d'ailleurs indiqué et désapprouvé par Tertullien. S. Cyprien, énumérant les vices dans lesquels l'Église est tombée durant une trop longue paix, met en bonne place le fait de s'unir aux infidèles par le lien du mariage et de prostituer aux gentils les membres du Christ [5]. Rien ne montre mieux combien le christianisme reste réellement peu isolé dans la vie courante de la société romaine, rien ne détruit mieux la légende que nous avons dans l'esprit et qui nous représente les chrétiens et les païens comme deux sociétés en état permanent d'hostilités. Cette idée fausse, si communément répandue, tient à ce que nous ne pouvons nous défendre, en parlant de l'Église primitive, de la confondre avec le christianisme primitif et que nous ne pouvons, en pensant à l'un et

1 *Ad uxor.*, II, 5.

2. La vie du chrétien doit être une perpétuelle prière, une constante élévation vers Dieu, en tout lieu et à toute heure : *De orat.*, not. 24 et 25 ; Cyprien, *De dominica orat.*, 35 ...instemus per totum diem et oremus... nullum de nocturnis tenebris esse orantibus damnum potest. Toutefois, certaines heures sont plus favorables à la prière : tertia, sexta, nona, quas solemniores in scripturis : (*De oratione*, 25 ; voy. égal. *De jejun.*, 10). Il suffit d'ailleurs de parcourir l'Eucologe de l'Église grecque (Ed. Goar) pour voir à quel point la prière, et surtout la formule de prière, envahit la vie chrétienne. Voy., parmi les exemples curieux : p. 375, *Oratio in prima capillorum detuntione* ; p. 376, *Or. ad tondendum puerum* ; p. 599, *Or. in puteum contaminatum* ; p. 602, *Or. super vase coinquinato* ; p. 691. *Or. in putei defossione*.

3. Voy. d'ailleurs dans *Apol.*, 3, la peinture du trouble qu'apporte dans la famille païenne l'introduction de la foi chrétienne : Uxorem iam pudicam maritus non zelotypus eiecit, filium iam subiectum pater retro patiens abdicavit, etc.

4. Cypr., *Testim.*, III, 62.

5. Cypr., *De lapsis*, 6 : ...iungere cum infidelibus vinculum matrimonii, prostituere gentilibus membra Christi.

à l'autre, nous détacher du souvenir des persécuteurs et des écrits des polémistes chrétiens [1]. Prise dans son ensemble, la littérature chrétienne primitive est tout naturellement une littérature d'opposition au paganisme; on peut même dire qu'il était impossible qu'elle fût autre, mais la pratique nous laisse voir un état de choses tout différent de la théorie et de la doctrine. C'est en nous attachant aux faits eux-mêmes et non aux préceptes, que nous comprenons qu'à un moment donné l'Empire ait pu devenir chrétien. La société romaine a été longtemps un mélange plus ou moins chaotique d'opinions, d'idées, de tendances; les éléments qui la composaient n'étaient point égaux en quantité, non plus qu'en qualité; peu à peu, l'un a gagné sur l'autre, a occupé la plus grande place et rompu l'équilibre général en sa faveur. Il y a là un fait social complexe, lentement développé mais très certain et dont ces mariages mixtes nous permettent de saisir un des aspects. Ils devinrent si fréquents, durant cette époque de transition qui suivit l'édit de Milan, et au fur et à mesure que le christianisme approcha davantage de l'heure du triomphe définitif, qu'il se trouva au moins un illustre docteur pour les justifier. C'est S. Augustin lui-même. Son père était païen et n'était entré dans le christianisme que très tard; sa mère, née chrétienne, l'avait cependant épousé; de même dans ses *Confessions* nous apparaît son ami Verecundus, qui, ayant épousé une chrétienne, ne se fit lui-même chrétien que durant une très grave maladie [2]. Or S. Augustin admet très bien que celui des deux époux qui est chrétien sanctifie l'autre et que les enfants des deux soient sanctifiés ; à ses yeux, un mariage de ce genre est une étape vers la conquête d'une âme nouvelle [3]. Il n'ignore pas que, selon l'opinion de S. Cyprien, c'est prostituer aux Gentils les membres du Christ, mais cette opinion n'a plus généralement cours au IVe siècle ; on n'estime plus que l'union mixte soit un péché; on se fonde, pour justifier cette modification de la vieille tradition, sur l'absence de textes précis dans le Nouveau Testament [4].

Au reste, le parti de l'interdiction rigoureuse qui, sans être peut-être très nombreux, demeurait irréductible et pouvait avancer

1. Si nous n'avions, par exemple, pour nous guider dans l'étude des sentiments chrétiens, que les *Testimonia* de S. Cyprien et que nous imaginions tous les frères calqués sur ce guide du parfait fidèle, nous ne comprendrions pas qu'ils aient pu vivre au milieu de la société païenne ; mais, entre l'idéal et la réalité, il demeura toujours une belle distance.

2. *Confess.*, IX, 3, 5.

3. *De mor. eccles. cathol.*, I, 35, 79.

4. *De fide et operibus*, XIX, 35 : ...Quae nostris temporibus iam non putantur esse peccata; quoniam revera in Novo Testamento nihil inde praeceptum est et ideo aut licere creditum esse aut vel dubium derelictum.

de grandes autorités, n'allait pas tarder à reprendre l'avantage. S. Ambroise le soutient déjà [1] ; S. Zénon l'appuie avec son ordinaire âpreté; il constate avec douleur que les vierges chrétiennes ne reculent pas devant un mariage païen [2], et il fulmine, reprenant, en les amplifiant, les expressions de S. Cyprien. Il n'en trouve aucune assez forte pour flétrir dignement ces pécheresses (*quae enim vox, quae increpatio has condigne possit arguere*) ; leur déshonneur est sacrilège ; elles attachent (*addicunt*) leurs membres à des esclaves du diable ; elles ouvrent tout large le temple de Dieu à des profanes ; elles ont pour demeures des sanctuaires de démons et non des maisons [3]. Plus loin, il insiste, comme l'avait fait Tertullien, sur l'impossibilité pour la chrétienne de vivre dans un tel mariage et d'éviter le sacrilège [4], et il conclut en recommandant de fuir ces unions périlleuses : « Ne sois pas sacrilège, ne trahis pas la loi. Pourquoi épouser un profane quand tu peux te marier avec un chrétien [5] ? » Cependant, il y avait un argument pratique que beaucoup de pères chrétiens se donnaient sans doute : il y a trop de vierges chrétiennes et il faut bien les marier. Le concile d'Elvire répond que ce n'est pas là une bonne raison et son xve canon interdit les mariages avec les païens, comme le xvie prononce cinq ans d'excommunication contre les parents qui donneraient leur fille à un juif ou à un hérétique [6]. Le concile d'Arles étend le châtiment à l'épousée elle-même [7]. Ce châtiment n'est, d'ailleurs, qu'une exclusion temporaire de la communion, ce qui prouve que le délit se commettait souvent encore; mais l'Église n'est décidément plus favorable à l'expérience qui avait peut-être été, somme toute, plus utile au recrutement du christianisme que dangereuse à la foi [8].

1. *De Abraham*, I, 9, 84 : Cave christiane, gentili aut Iudaeo filiam tuam tradere. Cave inquam, gentilem aut iudaeam atque alienigenam, hoc est haereticam et omnem alienam a fide tua uxorem arcessas tibi. Prima coniugii fides castitatis gratia est.

2. Zeno, I, *Tract.* V, *De contin.*, 6.

3. I, *Tract.*, V, 7.

4. I, *Tract.*, VIII, 9.

5. *Loc. cit.* Noli esse sacrilega, noli proditrix legis. Profano cur nubas, cum possis nubere christiano ?

6. *Conc. Eliber.*, XV, ap. Mansi, II, p. 8 : Propter copiam puellarum, gentilibus minime in matrimonium dandae sunt virgines christianae, ne aetas in flore tumens in adulterio animae resolvatur.

7. *Conc. Arelat.*, XI, ap. Mansi, II, p. 472 : De puellis fidelibus quæ gentilibus iunguntur placuit ut aliquanto tempore a communione separentur. Voy. également *Conc. Laod.*, X et XXXI, ap. Mansi, II, p. 566 et 569.

8. A l'occasion et pour un intérêt déterminé, l'Église fera fléchir ses préférences : le mariage du païen Clovis avec la catholique Clotilde en est une preuve entre plusieurs autres.

Il est même vraisemblable qu'il y avait eu, dès le premier jour, un courant d'opinion favorable à la séparation des époux quand l'un des deux refusait de suivre l'autre dans la foi ; la consultation personnelle que S. Paul donne aux Corinthiens semble bien avoir ce sens et nous devinons que c'est le seul respect de l'Apôtre qui empêche Tertullien de renchérir sur ses prescriptions à ce sujet. Clément d'Alexandrie observe la réserve de Tertullien, mais il entend bien que la femme chrétienne doit essayer de gagner son mari païen, et qu'elle ne lui obéit qu'en ce qui ne touche ni à sa vertu ni à son salut ; tant pis pour lui s'il s'impatiente et la chasse : il chassera avec elle la justice et la pudicité (δικαιοσύνῃ καὶ σωφροσύνῃ [1]). La question semble s'être posée avec une particulière netteté à l'époque de S. Augustin, qui l'aborde avec quelque hésitation [2], et l'esquisse plutôt qu'il ne la résout ; il se contente de dire qu'en définitive, l'Apôtre a soin de ne donner que son avis personnel et qu'en conseillant aux époux de rester ensemble si la foi gagne l'un deux, il ne l'ordonne pas. Autrement dit, chacun demeure libre d'agir à sa guise et sous sa responsabilité propre. Ailleurs, dans une lettre qui est une véritable consultation [3], S. Augustin se range encore derrière S. Paul, en insistant toutefois sur cette idée que la foi passe avant tout, et qu'il n'en faut rien sacrifier au désir de conserver l'union conjugale.

Sur cette question des mariages mixtes, il est donc resté quelque incertitude dans la tradition chrétienne, et il y eut probablement, dès les premiers âges, des solutions différentes. Ce fut la plus rigoureuse qui finit par l'emporter. Les raisons de cette hésitation et de cette rigueur définitive se voient aisément. Dès le début de la vie chrétienne, l'intransigeance de la foi ne pouvait que s'effaroucher à la seule idée d'un mariage avec les infidèles, qui, de leur part, ne devaient guère s'y prêter davantage, étant donné le discrédit dans lequel l'opinion vulgaire tenait les chrétiens. La question, en tant que question générale, méritant une solution générale, ne se posait même pas. Au contraire, comme la foi faisait, dès lors, des progrès capricieux, je veux dire qu'elle était adoptée par les uns et dédaignée par les autres, selon des dispositions préalables, qui n'étaient pas toujours les mêmes chez le mari et la femme, il convenait de ne pas élever de trop dangereux conflits entre elle et les affections séculières. Si difficile que fût la chose, une femme qui devenait chrétienne pouvait continuer à aimer son mari, même

1. Clém. Alex., *Strom.*, IV, 19, 123.
2. *De divers. quaestion., quaest.*, LXXXIII.
3. *Ep.*, III, 157, 31, *Hilario.*

s'il restait païen ; elle pouvait même l'aimer assez pour hésiter entre lui et la foi et ne pas le sacrifier à celle-ci, contrairement aux préceptes du Seigneur ; c'était donc une mesure de prudence qu'édictait S. Paul, en même temps qu'une facilité de propagande qu'il fondait. Peut-être aussi l'Eglise avait-elle lieu de craindre d'augmenter la haine contre les chrétiens, si elle joignait ses excitations aux difficultés qui surgissaient spontanément, et pour le plus grand dommage des chrétiens, dans certains ménages mixtes [1].

S. Paul, en affirmant sa tolérance, est donc en définitive poussé par deux considérations qui, étant contradictoires, l'arrêtent à une attitude un peu indécise. Il a peur des contacts trop intimes entre chrétiens et infidèles, car il les juge dangereux et peu décents, sinon sacrilèges, comme Tertullien le dira pour lui ; d'autre part, il ne veut pas engendrer le trouble et soulever des conflits dangereux dans les ménages semi-chrétiens. Il espère que celui des deux époux qui est converti gagnera l'autre ; c'est pourquoi il ne préconise pas et, sans doute, n'admet pas, les mariages mixtes, et garde sur eux un silence prudent ; c'est pourquoi aussi il recommande aux fidèles de demeurer fermes dans leur devoir matrimonial, de ne point rompre leur union par leur volonté et pour un motif de foi ; il est donc surtout guidé par une espérance de conversion.

Tertullien est plus net, il interdit les mariages mixtes et il insiste particulièrement sur les inconvénients qu'il y a à maintenir l'union conjugale quand la foi gagne un des conjoints ; c'est qu'il s'attache plus aux dangers que peut courir la foi qu'à l'espérance de la propager. La seule raison sérieuse qui, à ses yeux, pourrait maintenir un lien entre époux ainsi dissociés par la différence de religion, réside entièrement dans le désir que garde celui qui est chrétien de voir la grâce divine tomber aussi sur l'autre, et dans la confiance qu'il a que son exemple et sa parole pourront hâter ce moment heureux. Or, cette idée paulinienne ne se rencontre pas chez Tertullien. Il ne repousse évidemment pas le principe de la conversion des païens, puisque le Christ est mort pour tous les hommes, mais, il est remarquable que lui, qui a tant donné de conseils, n'en a pas trouvé pour ceux qui cherchaient à augmenter le nombre des fidèles ; tout ce qu'il sait faire, c'est de constater en triomphant que ce nombre croît [2]. Cette froideur de propagande qui contribue encore à fermer l'Église telle qu'il la conçoit, tient surtout, à mon sens, à une double et fondamentale conviction que nous avons si

1. *Apol.*, 3.
2. *Ad nat.*, I, 1.

souvent rencontrée au bout de ses raisonnements ; d'abord l'erreur aura toujours la primauté ici-bas ; en second lieu, il est inutile d'entreprendre de réformer le siècle à son déclin ; les païens ont devant eux tout ce qu'il faut pour venir à la foi, tant pis pour eux s'ils n'y viennent pas. Dieu, d'ailleurs, suffit à faire triompher ses desseins et à amener à lui les âmes qu'il veut sauver. Il est fort probable que Tertullien, naturellement très rigoriste, fut disposé à trouver qu'on ouvrait trop grandes les portes de l'Église, ce qui permettait à quantité d'indignes de s'y introduire et d'y porter le désordre [1].

Il est certain que l'esprit qu'il incarne se maintint dans la communauté chrétienne, sur cette question capitale des mariages ; mais, longtemps, il n'y eut pas l'avantage : au fur et à mesure que le christianisme s'étendit, que les chrétiens vécurent plus nombreux au milieu des païens, il leur devint plus impossible de s'isoler et le dédoublement humain, que nous avons déjà signalé, entre la vie religieuse et la vie courante, engendra tout naturellement des compromissions réciproques. L'Église laissa faire, probablement par impossibilité d'empêcher, et aussi parce qu'en définitive elle recueillit de sa tolérance plus de profit que de dommage.

Si les intransigeants parvinrent à reprendre le dessus, c'est que l'interdiction des mariages mixtes devint un moyen d'action contre le paganisme, quand celui-ci fut définitivement vaincu et traité, par l'Église elle-même, en ennemi irréconciliable.

Ainsi, au temps de Tertullien, les païens se trouvaient réellement en présence de trois catégories de chrétiens entre lesquelles la pratique et l'originalité individuelle, ménageaient une foule de transitions.

D'abord un petit, très petit noyau d'exagérés, manifestant de toutes manières leur foi et leur intolérance ; c'est parmi ces hommes que se recrutaient les martyrs volontaires, ceux qui provoquaient eux-mêmes, par quelque éclat, leur arrestation et leur supplice. Il est possible qu'ils revêtissent volontiers le manteau philosophique, possible également qu'ils eussent dans la rue une attitude chagrine et consternée, qu'ils ne résistassent pas au désir de cracher sur le seuil des temples, ou de faire, en passant devant eux, quelque geste de réprobation ; ils étaient négligés dans leur tenue, exaltés dans leurs propos, recherchés dans toutes les austérités, celle de la maison, de la nourriture, du sommeil. C'était proprement le *tertium genus* [2], intolérable aux païens et dont la mauvaise répu-

1. *De praescr. haer.* ; *Adv. Marc.*, *passim*.
2. *Ad nat.*, I, 20. Les autres hommes et les eunuques sont le premier et le

tation rejaillissait sur les autres chrétiens, dans l'esprit des hommes ignorants et sans critique. C'est au nom de ces purs que parle Tertullien. Les faits de chaque jour prouvaient que leur attitude déplaisait aux païens, qui ne leur ménagaient ni les insultes ni les parodies [1]. Le chrétien avait le devoir d'en sourire et Tertullien lui-même essayait de ne pas s'en fâcher [2], il s'efforçait, par un argument qui n'est pas encore usé, de s'illusionner sur la portée de ces démonstrations populaires, en affirmant qu'elles étaient simplement payées par quelque ennemi des chrétiens [3]. « Il faut plaire à tout le monde », a dit l'Apôtre ; mais il a dit aussi : « qui veut plaire aux hommes ne peut être un serviteur du Christ [4]. » Il convient d'en prendre son parti et de se contenter de ne pas mériter les épithètes que lancent les païens. Les chrétiens ne sont ni des lâches, ni des inutiles [5] ; il n'est d'inutiles que les hommes qui exercent des métiers infâmes, et le christianisme n'admet point ces gens-là dans son sein [6]. Les fidèles, au contraire, contribuent, pour leur part, à la vie commune [7], et ils jouent ici-bas un grand rôle moralisateur par le perpétuel exemple de vertu qu'ils donnent [8]. On a tort d'exagérer les différences entre eux et les païens ; elles sont souvent plus verbales ou formelles que réelles [9]. Mais, ce disant, Tertullien énonçait un fait plus qu'il n'approuvait une concession.

A l'autre extrémité du christianisme, il y avait ces hommes, sans doute nombreux, qui réduisaient au minimum indispensable les obligations chrétiennes et qui, une fois sortis de l'assemblée des fidèles, n'avaient plus rien en eux qui marquât le chrétien. Ils conservaient les allures et parfois une grande partie des vices des païens ; leur vie et leurs mœurs ressemblaient à celles des autres hommes de leur condition sociale ; ils étaient la graine des *lapsi* et des *libellatiques*, étant plus attachés à la terre qu'au ciel, presque impossibles à distinguer des idolâtres et toujours sur les confins de l'idolâtrie [10].

second *genus*. Les chrétiens adoptèrent cette division de l'humanité en trois *genera*, seulement, à leurs yeux, les *nationes* et les Juifs constituaient les deux qui demeuraient en dehors de la foi. Voy. *Ad nat.*, I, 8 ; *Scorpiace*, 10.

1. *Apol.*, 16 ; *Ad nat.*, I, 24.
2. *Apol.*, 16.
3. *Apol.*, 38.
4. *De idol.*, 14.
5. *Apol.*, 42.
6. *Apol.*, 43.
7. *Apol.*, 43 ; *Ad Scap.*, 4.
8. *Adv. Prax.*, 13 ; *De pallio*, 5.
9. *Apol.* ; *Ad nat.*, *pass.*
10. Ce sont ces hommes-là qui, plus tard, hésiteront longtemps avant que de

Entre les deux, enfin, il y avait la grande masse des chrétiens, qui n'avaient point de principes absolus, qui faisaient pour le mieux, selon l'inspiration d'une conscience médiocre et d'une intelligence moyenne, qui agissaient par petites résolutions de circonstances, prises au jour le jour. Les meilleurs d'entre eux, nous les devinons assez nettement à travers le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, toujours prêts, comme il l'est lui-même, à ne rien exagérer et à ne pas s'enfermer dans les limites trop étroites de prescriptions trop rigoureuses, toujours pesant le pour et le contre, se donnant de leurs actes des raisons très terre à terre et très humaines; capables, enfin, d'admirer, en toute simplicité et sans envie de les imiter, ceux de leurs frères qui poussaient jusqu'à leurs extrêmes conséquences les préceptes chrétiens; capables aussi de mener, à côté des païens et au milieu d'eux, une vie exempte de grandes résolutions et de grands accidents. C'est à de tels hommes surtout que l'Église a dû sa force; c'est sur eux qu'elle s'est appuyée, et ce sont eux qui l'ont faite. Elle y a gagné la vie, que Tertullien ne lui aurait pas donnée, mais elle y a perdu et elle a, du même coup, fait perdre aux fidèles le sens de la véritable portée sociale et morale du christianisme [1].

s'engager définitivement vis-à-vis de la foi et croiront ajourner leurs obligations chrétiennes en reculant leur baptême; l'Église sera obligée de fulminer contre eux à ce sujet. Voy. partic. : Duchesne, *Le concile d'Elvire*, p. 170.

1. Un coup d'œil rapide sur quelques textes caractéristiques nous donnera une idée de la marche des idées chrétiennes relativement à la position que doit prendre le fidèle dans la société païenne. Clément d'Alexandrie dit bien que tout ce qui est dans le monde est étranger au chrétien, en ce sens que le chrétien ne met pas son espérance en ce monde; mais il pense qu'il convient cependant d'user avec modération de ce qui s'y trouve (*Strom.*, IV, 13, 94), en fuyant, bien entendu, tout ce qui peut amorcer les passions (*Strom.*, VII, 7, 36). Pratique comme il l'est, Clément sait bien que le grand danger réside dans l'habitude, dans la coutume (τὴν συνήθειαν); aussi s'élève-t-il contre elle avec une force extrême : elle est comme un promontoire plein de périls; c'est Charybde ou les Sirènes de la fable; elle étouffe l'homme, le détourne de la vérité, le conduit hors de la vie; c'est un piège, un gouffre, une fosse (Παγίς ἐστιν, βάραθρόν ἐστιν, βόθρος ἐστι) (*Disc. aux gent.*, XII, 118). Que chaque homme garde son métier, mais, tout en en vivant, qu'il craigne Dieu (*Disc. aux gent.*, X, 100); mais qu'il se tienne toujours sur ses gardes, car la vue, comme l'ouïe, font pénétrer la tentation jusqu'à l'âme (*Pedag.*, II, 4, 41); qu'il fuie les mauvaises fréquentations et recherche les bonnes (*Pedag.*, III, 11, 75); et qu'au sortir de l'assemblée des fidèles, il ne se dépouille pas des vertus qu'il y revêtait pour se plier aux façons de faire de la multitude (*Pedag.*, III, 11, 80). — S. Cyprien admet volontiers que tous les hommes demeurent très mêlés ici-bas : le partage entre eux se fait au sortir de cette vie terrestre; les uns sont précipités dans la mort sans fin; les autres ont accès à la vie éternelle (*Ad Demetrian.*, 19 : Intra unum domum boni et mali interim continemur. Quicquid intra domum venerit pari sorte perpetimur, donec aevi temporalis fine completo ad aeternae vel mortis vel immortalitatis hospitia dividamur.) Toutefois, le chrétien occupe en ce monde une position de combat; c'est-à-dire qu'il lui faut combattre sans cesse pour défendre et garder sa vie éternelle (*Ep.*,

XIII, 2 : adhuc in saeculo sumus, adhuc in acie constituti, de vita nostra cotidie dimicamus) et Pontius écrit, en parlant de S. Cyprien lui-même : Adde quod Deo integre serviens, etiam propria in civitate peregrinus est..... inter cives suos, aut prope dixerim, inter parentes ipsos, vitae terrestris alienus est. (*Vita et pass. S. Cypr.*, XI.) Il est vrai qu'il s'agit d'un martyr et non du commun des hommes. Il est vraisemblable que beaucoup de chrétiens ne continuèrent à vivre dans le siècle qu'au prix de beaucoup d'inquiétudes de conscience et de scrupules et cela très tard, si nous en jugeons par la lettre d'un propriétaire romain, nommé Publicola, à S. Augustin. (*Ep.*, II, 46 et s.). Le pauvre homme nous paraît fort embarrassé et ses angoisses nous permettent de deviner combien la vie eût été difficile pour un chrétien un peu méticuleux. S. Augustin était partisan de la simplicité en toutes choses et n'aimait pas l'exagération dans le scrupule ; il n'oubliait toutefois pas que, dès sa vie humaine, le chrétien devait choisir entre les lois les deux cités, celle des hommes et celle de Dieu (*De civ. Dei*, XIV, 28 ; XV, 1). Il pensait qu'il n'y avait à changer de la vie usuelle que ce qui est contraire aux préceptes divins (*De civ. Dei*, XIX, 19). Les *Constitutions apostoliques* résument assez bien, en les exagérant, les préceptes généralement acceptés par les Pères ; il faut éviter avec soin les impiétés des gentils dans la vie pratique et, notamment, tout ce qui est spectacle immoral ou idolâtrique à un degré quelconque (II, 62) ; mais il faut, de même, fuir les mauvaises doctrines et les livres apocryphes de ceux qui calomnient la création et ne voudraient pas que le chrétien en usât (VI, 12). Au reste, les *Constitutions apostoliques* marquent, dans leur ensemble, une rigueur qui ne s'explique guère que parce qu'elles sont une mise en forme, postérieure au triomphe, de divers préceptes différents de date et d'autorité ; si, prises dans leur ensemble, les *Constitutions* avaient réellement pesé sur la vie chrétienne comme un code, ainsi que semble le croire Renan (*M. Aur.*, p. 98), celle-ci eût été absolument impossible au sein de la société païenne et Tertullien lui-même eût eu l'air d'un modéré dans l'Église. Leurs étroites restrictions s'expliquent si on songe qu'en réalité les *Constitutions*, sous leur forme définitive, ne s'adressent qu'à une société déjà si imprégnée de christianisme, que les chrétiens y peuvent vivre presque en dehors des païens : tout autre était la position de l'Église à l'époque de Tertullien.

CHAPITRE XIX

L'ETAT D'ESPRIT [1]

Conception païenne de la vie; idée chrétienne de la vie épreuve; amour de la mort; revanche de la nature dans la pratique.

Nous pouvons maintenant nous représenter l'état d'esprit du chrétien tel que le conçoit Tertullien; nous pouvons préciser les dispositions mentales qu'il apporte dans le siècle et le point de vue sous lequel il considère ces deux séries d'actions, inégales en durée mais inséparables, que traverse l'homme sur la terre : la vie et la mort. Par la raison d'être qu'on leur donne, en effet, à l'une et à l'autre et par le sens qu'on leur trouve, la position de l'homme ici-bas est modifiée de manières si diverses que tous ses actes et toutes ses préoccupations s'en ressentent; il suffit de ce contre coup pour les transformer et pour changer, avec l'esprit des individus, celui de la société tout entière.

Aux yeux du chrétien, et pas seulement à ceux de Tertullien, car cette croyance était nécessaire à l'existence du christianisme, la création entière est faite pour l'homme terrestre [2]. Le problème des

1. Ce chapitre n'étant qu'un résumé, une impression d'ensemble et une conclusion de ceux que j'ai consacrés à l'étude de la *Vie pratique*, je n'ai pas cru devoir répéter les références de Tertullien que j'ai précédemment données; à peine ai-je brièvement rappelé d'un chiffre les textes les plus probants; en revanche, j'ai indiqué, à titre de documentation complémentaire, ou pour fixer la persistance des opinions de notre auteur, divers textes que je n'ai pas eu occasion de citer antérieurement, ou sur lesquels il m'a paru utile d'insister de nouveau.

2. Cette idée est mise en avant par la plupart des Pères en termes plus ou moins explicites; voy. partic. : Irénée, *Adv. omn. haer.*, V, 29, 1; Justin, II *Apol.*, 4; Tatien, *Adv. Graec.*, 4; Clém. Alex., *Pedag.*, I, 3, 7; Origène a été plus net encore, parce qu'il avait à combattre l'opinion soutenue par Celse, lequel admettait l'égalité des créatures dans la création et plaçait, à ce point de vue, les animaux sur le même pied que l'homme : *C. Celse*, IV, 69 à 88. Il faut avouer, d'ailleurs, que si les arguments d'Origène ne sont pas toujours très convaincants, ceux de Celse lui font parfois la partie belle, comme lorsqu'il entre-

autres mondes habités, que les anciens se posaient déjà [1] et que nous nous posons encore, est à peine effleuré par les chrétiens; S. Augustin ne fait que le signaler, en caractériser des hérétiques et passer [2]. L'homme reste proprement le chef-d'œuvre de Dieu; la terre est faite pour le porter, les animaux pour le nourrir ou le servir, le soleil et les astres pour l'éclairer; lui; il est fait pour connaître Dieu, l'adorer et l'admirer dans ses œuvres [3]. C'est son office divin et il a rempli son devoir s'il s'y est conformé. Ce n'est pas qu'une telle doctrine, qui nous paraît enfantine ou monstrueusement orgueilleuse, ne soulevât alors des objections : quelques plaisants ne manquaient pas de demander en quoi les maladies ou les serpents pouvaient bien être utiles à l'homme : on répondait qu'ils servaient, comme tous les maux, à châtier les impies; mais comme l'expérience prouvait que ceux-ci n'en étaient pas seuls atteints, on ajoutait qu'il est nécessaire d'éprouver les fidèles eux-mêmes et que les desseins de Dieu, qui sont impénétrables, font peser les mêmes destinées sur tous les humains. Tous ont, d'ailleurs, pour se garder du mal, leur raison et la divine Providence [4].

Cette façon de considérer les choses du monde, les vicissitudes et les tribulations de la vie, pouvait bien ne pas satisfaire tout le monde, mais les chrétiens s'y tenaient fermement et, s'ils étaient parfois assez embarrassés pour la justifier, ils l'auraient été plus encore pour ne pas la maintenir, puisque, aussi bien, la Providence était une notion absolument nécessaire à la foi, qu'elle était et demeure le fondement de toute religion révélée [5]. Le chrétien se

prend de démontrer la supériorité des serpents et des oiseaux sur l'homme parce qu'ils savent naturellement la magie et la médecine (*C. Celse.*, IV, 86-88). Origène distingue excellement la raison, que Celse attribue à tort aux animaux, de l'instinct qu'ils ont. Lactance, *Instr. div.*, II, 10, 1 et s., donne à la thèse que nous examinons une tournure ingénue qui vaut la peine d'une citation : ...deditque his omnibus generatim deus alimenta de terra, ut usui esse homini possent, alia nimirum ad cibos, alii vero ad vestitum, quae autem magnarum sunt virium ut in excolenda terra iuvarent; unde sunt dicta iumenta. August., *De Genesi contra Manich.*, I, 18, 20, s'efforce de détruire cette idée manichéenne que beaucoup d'animaux échappent en réalité à la prétendue domination de l'homme et savent même le tuer; comme il est impossible de dire le contraire, Augustin se tire de la difficulté en déclarant que c'est là une des conséquences de la chute d'Adam et que l'homme demeure bien le plus fort, car il n'est point d'animaux qui l'aient réduit à l'esclavage.

1. Tertullien, *De pallio*, 2, attribue l'hypothèse de la pluralité des mondes à Anaximandre.

2. Augus., *De haeres.*, LXXVII : alia dicit esse innumerabiles mundos, sicut opinati sunt quidam philosophi gentium.

3. Lact., *Inst. div.*, VII, 5, 4; Dieu a créé l'homme : ut esset qui opera eius intelligeret.

4. Voy. partic. Orig., *C. Celse*, IV, 78-79, Lact., *Inst. div.*, VII, 4, 10 et s.

5. Il faut qu'il y ait une Providence, faute de quoi Dieu n'a plus de raison

place donc au milieu de la création comme l'hôte d'une maison immense et imparfaite qui en louerait obstinément l'architecte et imaginerait que tous les vices de construction en sont disposés pour son plus grand bien. C'est là une tournure d'esprit qu'il n'est sans doute pas aisé d'acquérir, mais qui donne beaucoup de satisfactions et jusqu'à la tranquilité parfaite, selon qu'on y est plus ou moins avancé, car elle comporte des degrés. Dans ce monde, fait pour lui, le chrétien semble *a priori* devoir jouir de la création tout entière sous l'œil bienveillant et protecteur de Dieu.

Rien, en effet, ne semblerait plus naturel qu'une telle jouissance, si, du premier pas, nous ne nous heurtions à cette idée que tout ce qui est permis peut n'être pas expédient. C'est là une des paroles qui ont eu le plus d'influence sur les destinées et l'esprit du christianisme, parce qu'elle a mis à côté de l'idée du bien dans l'usage, celle du mieux dans la privation et qu'elle a fini par reprendre une à une toutes les concessions qu'elle semblait faire en bloc. Les hommes, au milieu desquels s'est développé le christianisme, ne pensaient pas, à quelques exceptions près [1], que le monde fût fait pour eux et cependant ils s'efforçaient d'en jouir et croyaient qu'ils perdaient tout de ce qu'ils n'usaient pas de ses biens et de ses charmes [2]. Or, voici qu'au contraire le chrétien, qui aurait, semble-t-il, tant de raisons de les imiter, dont la vie devrait être, par le simple usage de la création, un hymne sans fin au Créateur, qui, par une ingénieuse interprétation, pouvait découvrir dans l'univers entier un symbolisme qui fortifiait sa foi [3], voici qu'il fuit la jouissance terrestre et qu'il réduit l'usage des biens d'ici-bas au strict indispensable ; voici qu'il fait, de la vie entière, la préparation à la mort; qu'il redoute, à l'égal d'un malheur, une existence trop longue; qu'il appelle la mort comme une délivrance; voici enfin qu'il attend à chaque aurore la fin de ce monde, qu'il en fait sa suprême espérance.

Les anciens aimaient la vie et ils jouissaient d'elle le plus possible; pour eux, elle était son propre but et se suffisait à elle-même; les seuls inconvénients qu'elle présentât étaient qu'elle pouvait être

d'être dans le monde : c'est un argument fortement affirmé par Orig., *C. Celse*, IV, 75.

1. Les stoïciens, selon Lact., *De ira Dei*, 13.

2. Commodien, *Carm. Apol.*, 757 :

> Dicentes adiciunt : « Nihil est post funera nostra ;
> Dum vivimus, hoc est », et incumbunt more suillo ;
> « Nulla sit luxuria quae nos pertranseat aevo ;
> Dum tempus est vitae, perfruamur omnia saecli ».

3. Lact, *Inst. div.*, II, 9, fournirait un bon exemple de ce symbolisme.

malheureuse et surtout qu'elle devait finir. On a trouvé à Timgad une *tabula lusoria*, une dalle de pierre sur laquelle on jouait aux dés en plein air et qui exprime assez bien cette conception païenne de l'existence terrestre ; elle porte une inscription composée de six mots et qui est tout un programme de vie :

Venari Lavari
Ludere Ridere
Occ est Vivere [1].

Sans doute, il ne faudrait pas prendre les devises que les commis-voyageurs laissent sur les murs des auberges, non plus que les refrains de café concert, pour les principes directeurs de nos contemporains et, quand on fait parler une table de jeu, on ne peut guère lui imposer des sentences de renoncement ; cependant celle-ci exprime un sentiment courant sous sa forme légère [2]. Le païen évitait de faire inscrire sur son tombeau la date déplorable de son dernier jour [3]. Quelques sages ou quelques sceptiques, considérant la vie comme elle est, avec son mélange de biens et de maux, pouvaient penser que la douleur y primait le plaisir et ne point trouver très enviable une existence trop longue ; les personnages de Lucien expriment parfois de semblables idées [4] et Marc Aurèle paraît vivement frappé de l'inutilité foncière de cette vie, dont on peut sortir d'un moment à l'autre [5]. Mais, en définitive, l'Empereur a agi comme s'il croyait à son œuvre et il s'est mainte fois redressé pour affirmer la nécessité d'être énergique, celle de faire son devoir ici-bas [6]. Lucien lui-même ne parle-t-il pas par la bouche de Ménippe quand il lui fait dire que le sage se contente du pré-

1. *C. I. L.*, VIII, *Suppl.*, *Pars II*, n. 17938.

2. Plusieurs inscriptions païennes, relevées par Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, p. 505-506, expriment cette idée que le mort emporte avec lui sa vie telle qu'il l'a faite, qu'il a bien bu, bien mangé et qu'il s'est bien amusé ; elles s'opposent tout naturellement à l'épitaphe versifiée par Fortunat (n° 633 de Le Blant) :

Omnis restituit mundo quae sumpsit ab isto
Sola tamen pro se quae bene gessit habet.

3. Le Blant, *Épigr. chrét.*, p. 12.

4. *Épigr.*, 28, sur le tombeau d'un enfant ; Lucien lui fait dire : ... ἀλλά με μή κλαίοις καὶ γὰρ βιότοιο μετέσχον παύρου, καὶ παύρων τῶν βιότοιο κακῶν. *Charon*, 17 et s. ; *Ménippe*, 21.

5. M. Aur., II, 11 : Ὡς ἤδη δυνατοῦ ὄντος ἐξιέναι τοῦ βίου, οὕτως ἕκαστα ποιεῖν καὶ λέγειν καὶ διανοεῖσθαι... VII, 49, sur la monotonie de la vie, qui est toujours pareille et qu'il est, par conséquent, inutile de voir prolonger ; IX, 33, sur l'indifférence qu'on doit garder devant la mort prématurée, le résultat ultime de la vie étant le même pour tous, qu'ils vivent un peu plus ou un peu moins : καὶ ὁ ἐπιχατόγηρως ἀποθανὼν εἰς ἴσον κατασταθήσεται τῷ προώρῳ.

6. Voy. par exemple IV, 17 : Μὴ ὡς μύρια, μέλλων ἔτη ζῆν. Τὸ χρεὼν ἐπήρτηται· ἕως ζῇς, ἕως ἔξεστιν, ἀγαθὸς γενοῦ.

sent et sait en jouir sans y rien trouver d'insupportable [1]. Il avait découvert le secret du détachement de la vie en ne s'attachant sérieusement à rien et en se donnant le moins de tracas possible [2]. La sagesse de Lucien ressemble un peu à celle des nations : elle est toute pleine de bon sens, mais elle n'est pas révolutionnaire. La moyenne des hommes de ce temps là trouve que la vie est bonne [3] et ne songe pas à la mort, ainsi que le dit ingénuement une inscription : « Il craignait la mort et ne pensait pas mourir [4]. » Tous sentent un peu comme Ajax, qui, avant de se plonger dans l'ombre du tombeau, regrettait la lumière ; ceux qui continuent à goûter ses joies pleurent sur ceux qu'ils ont aimés et qui ne les connaissent plus [5]. Ceux même qui croient que l'au-delà réserve des sanctions diverses pour les actions des bons et des méchants de ce monde n'éprouvent pas le besoin de le quitter plus vite; ils restent hommes, dont l'être craint la mort naturellement [6].

Or l'effort du christianisme a été de pousser l'homme à détester la vie et à aimer la mort [7], tâche surnaturelle entre toutes et dont

1. *Dial. des morts*, 26, 2.

2. C'est Tirésias qui conseille à Ménippe de prendre les choses ainsi, dans *Ménippe*, 21 ; voy. également *Charon*, 17 et 20 : un couplet, où le vieux nocher affirme la nécessité de vivre avec la pensée qu'on doit mourir, a une espèce d'allure chrétienne.

3. L'expression de cette idée, très familière aux anciens, se retrouve souvent dans les inscriptions; elle constitue un des arguments habituels employés par les magistrats pour faire céder les martyrs ; exemples nombreux dans Le Blant, *Actes des mart.*, sect. I, § 23, p. 72, s. et n.

4. Sed timuit mortem nec se mori putabat. Vers gravé sur un marbre païen du musée Campana, cité par Le Blant, *Epigr. chrét.*, p, 12. Lucien, *Charon*, 17 et 24 : Χάρωνος δὲ οὐδὲ εἷς λόγος.

5. Voy. particulièrement, en vue de les opposer à la joie chrétienne devant la mort libératrice, les inscriptions païennes citées par Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, 93 et n. 3 et surtout celle-ci : Parentes infelicissimi amissione eius perpetuis tenebris et quotidiana miserabili ululatione damnati. — Il arrive pourtant quelquefois qu'on rencontre l'idée : il est inutile de pleurer les morts, car ils sont plus heureux que les vivants : Lucien, *Sur le deuil*, 11 ; mais, il ne faut point s'exagérer sa portée : nous l'exprimons encore en parlant d'êtres chers qui ont beaucoup souffert sur la terre et que cependant nous regrettons.

6. Il y avait, en effet, des païens qui avaient cette foi dans l'au-delà de la vie et cette espérance, l'une et l'autre caractéristiques du mouvement religieux de l'époque des Sévères; elles ne sont pas réellement selon l'esprit romain (Marquardt, *Culte chez les Rom.*, *Préf.* de la trad., p. xiv et xv empruntées au *Manuel* de M. B.-Leclercq) ; mais sous l'influence de l'Orient, elles s'étaient tout de même implantées solidement dans la société romaine. Les chrétiens refusaient de reconnaître qu'elles pussent avoir quelque chose de sérieux; Tertullien, *Apol.*, 47, déclare formellement qu'il n'y faut voir qu'une mauvaise imitation des Livres Saints, l'ombre d'un corps et l'image d'une réalité. Selon Lucien, *Sur le deuil*, 2, le populaire ignorant croit simplement aux vieilles fables débitées par Homère et Hésiode, à l'enfer sous terre, etc.

7. Les deux points de vue, le païen et le chrétien sont parfaitement opposés

l'accomplissement devait bouleverser le pauvre être humain jusqu'en ses fibres les plus profondes. Le christianisme est arrivé à fonder un tel renoncement en donnant à la vie terrestre un but purement religieux et moral [1], en la représentant comme une forme inférieure de la vie [2], une sorte d'enfance de l'homme [3] pleine de tribulations [4], destinée uniquement à lui permettre de gagner la vraie et l'éternelle lumière [5]. Alors il a conçu la nécessité de briser dans l'homme tout ce qui est humain [6], tout ce qui, dans sa nature, se rattache de près ou de loin à l'animal, tout ce qui, dans ses désirs, est la satisfaction d'un instinct; chacun de ses sens a été successivement étudié sur toutes ses faces et châtré [7], afin de

dans la *Passio SS. Pionii, etc.* (Ruinart). Le juge dit : Vivere bonum est et halitum huius lucis haurire. — Pionius répond : ... Aliud est lumen illud quod nos cupimus et haec dei munera non obliti deseremus; sed relinquimus, maiora cupientes et prae melioribus ista contemnimus.

1. Voy. particulièrement les premières lignes de Lact., *Ins. div.*, I, 1, 1, où il trace le portrait des chrétiens et *Inst. div.*, III, 28, 1 : Quapropter nihil est aliut in vita quo ratio, quo condicio nostra nitatur, nisi Dei qui nos genuit agnitio et religiosus ac pius cultus. Tout ce que peut faire dans la vie l'homme qui n'est pas chrétien ne compte pas; c'est une idée très ingénuement exprimée par Pontius, *Vita et pass. S. Cypr.*, 2 : Siquidem hominis Dei facta non debent aliunde numerari, nisi ex quo Deo natus est.

2. Justin, *I Apol.*, 8 : τοῦ γὰρ αἰωνίου καὶ καθαροῦ βίου ἐπιθυμοῦντες. Cypr., *Ad Donat.*, 14 : Nihil adpetere iam, nihil desiderare de saeculo potest, qui saeculo maior est.

3. C'est là une idée particulièrement chère à Saint Augustin ; il y revient deux fois dans les seules *Confessions* : I, 9, 15 et I, 19, 30; les hommes sont toujours des enfants : quand ils vieillissent les magistrats remplacent pour eux les magisters et ils changent de *nugae*, voilà tout.

4. Cypr., *Ad Donat.*, 14 : Una igitur placida et fida tranquillitas, una solida et firma securitas, si qui ab his inquietantis saeculi turbinibus extractus salutaris portus statione fundetur.

5. Orig., *C. Celse*, VIII, 57 ; Cypr., *Ad Donat*, 14 ; August., *De Civ. Dei*, XIX, 20, établit que tout le bonheur d'ici-bas, pour les futurs habitants de la cité de Dieu, consiste dans l'espérance qu'ils ont de la vie future et dans les efforts qu'ils font pour se l'assurer.

6. Justin, *II Apol.*, 11, avance que le chrétien est, comme Hercule, entre la Volupté et la Vertu et que, pour arriver au vrai bonheur, il lui faut briser tout ce qui pourrait lui plaire dans la vie et s'attacher courageusement à ce qui, au premier abord, paraît répugner à la nature ou même à la raison. Orig., *C. Celse*, VIII, 22, pense que pour se préparer à la vraie vie, il faut s'abstenir des joies de celle-ci et tenir son corps en esclavage. Idées analogues dans Cypr., *Ad Donat.*, 14; Lact., *Inst. div.*, II, 2, 24. Ce détachement de tout ce qui est terrestre s'affirme de même très fortement dans certains *Actes des Martyrs*; voy. particulièrement : *Acta SS. Didymi et Theodorae*, I (Ruinart) · Judex dixit; Ingenua es an ancilla? Theodora respondit: iam tibi dixi, Christiana sum, Christus autem adveniens liberavit me, nam in saeculo hoc ex ingeniis parentibus genita sum. Didymus répond de même (d° VI) : Christianus sum liberatus a Christo. Il faut entendre libéré des soucis et des biens de ce monde.

7. Voy. dans Migne, *P. L.*, *Indices*, III, col. 555 et s., l'*Index de mortificatione sensuum ;* il comporte les divisions suivantes : *De mortificatione sensuum in genere. — De mortif. gulae. — De mortif. visus. — De mortif. per cilicium. — De mortif. linguae.*

rapprocher autant que possible le chrétien du pur esprit. Plaisirs de la chair considéré sous toutes ses formes, plaisirs de la vue, de l'oreille, de l'imagination, et même de l'estomac, tout est rogné, rétréci, parfois interdit, ou écrasé sous des contraintes qui vont jusqu'à la faim et à la souffrance physique; c'est à peine si des concessions faites à regret, et qui humilient ceux qui les acceptent, permettent au fidèle de rester un peu homme en demeurant chrétien [1]. Le vrai gnostique, le chrétien parfait — un modéré comme Clément d'Alexandrie ne craint pas de le proclamer — c'est l'homme sans désir [2]. Les premiers croyants sont partis de cette idée qu'aimer la vie et les jouissances qu'elle apporte, c'est une raison de ne pas aimer Dieu et cette exagération, amplifiée et dogmatiquement affirmée par Tertullien, crée une opposition entre la création, les instincts de la créature et le créateur [3].

Voici sans doute comment une telle étrangeté a pu naître. Quand le christianisme a paru dans le monde et a commencé à prendre conscience de lui-même, son idéal s'est heurté à une société qui ne pouvait que lui déplaire [4]; il s'est donc organisé dans un esprit d'opposition à cette société, lequel l'entraînait déjà à quelque exagération dans ses réprobations et ses haines. Or les hommes, en face de qui se plaçaient si délibérément les chrétiens, ne leur ont point cédé la victoire tout de suite; ils ont organisé une défense autour de leurs habitudes et de leurs idées; défense certes incomplète, intermittente, incohérente — heureusement pour l'Église naissante, qui n'aurait pas tenu devant des mesures générales, constantes et méthodiques —, mais défense suffisante pour donner l'impression claire d'une opposition : entre l'État qui était censé l'autoriser, l'ordonner et la conduire, et les chrétiens; entre ceux-ci et les autres hommes, qui appuyaient, approuvaient, ou seulement toléraient les mesures de persécution. Ces hommes jouissaient de la vie aussi largement que possible; ils la prenaient, comme

1. *Passio S. Procopii*, I (Ruinart) : Corpus quidem (a parva aetate) suum sic confecit, ut paene mortuum putaretur. Il est ainsi dans la vraie vie sur cette terre, alors que les païens, qui s'agitent dans le péché, sont réellements morts; *Const. Apost.*, II, 7 : ...οἱ ἀποθανόντες.

2. *Strom.*, IV, 9, 71 et s.

3. *I Jean*, II, 15 et s. : « N'aimez point le monde, ni ce qui est dans le monde : la convoitise de la chair et la convoitise des yeux et l'ostentation ne viennent pas de Dieu, mais du monde » (Reuss, p. 374). Jacques, IV, 4 : « Folâtres que vous êtes, ne savez-vous pas que l'amitié du monde c'est l'inimitié contre Dieu ? » Quiconque donc veut être l'ami du monde, se constitue l'ennemi de Dieu (Reuss, p. 139) : ὃς ἐὰν οὖν βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται.

4. Point de vue particulièrement bien marqué dans Ps. Clém. Rom., *II Cor.*, 4 et 5 : ἔσεσθε ὡς ἀρνία ἐν μεσῷ λύκων· et 6 : Ἔστιν δ' οὗτος ὁ αἰὼν καὶ ὁ μέλλων δύο ἐχθροί. Οὗτος λέγει μοιχείαν καὶ φθορὰν, καὶ φιλαργυρίαν καὶ ἀπάτην ἐκεῖνος δὲ τούτοις ἀποτάσσεται οὐ δυνάμεθα οὖν τῶν δύο φίλοι εἶναι.

nous disons familièrement, par le bon côté, à très peu d'exceptions près ; pour achever de se distinguer d'eux, les chrétiens du second siècle, s'interdirent volontairement ce que les premiers frères s'étaient interdit souvent par nécessité; ils raffinèrent, en bien des cas, sur les abstentions primitives [1]. S. Paul, par exemple, fut débordé et on en vint à cette idée que le chrétien avait à prendre dans le monde un des deux partis suivants, qui étaient contradictoires : celui des hommes ou celui de Dieu. Prendre le parti de Dieu, ce n'était pas seulement résister, par une douce violence, à ceux qui, ne le connaissant pas, voulaient empêcher ses serviteurs de l'adorer ; c'était faire le moins possible de ce que faisaient ces hommes; il faut entendre : fuir leurs vices, éviter leurs passions, leurs préoccupations et jusqu'à leurs habitudes. Tous les fidèles ne se portèrent pas, dans la pratique, à ces extrémités ; mais ils en admirent tous les principes, et les exaltés, les intransigeants, les timorés, qui craignaient de perdre le salut, les pessimistes et les hargneux, les acceptèrent toutes; il se trouva dans l'Église, ou tout à côté d'elle, des écrivains qui les formulèrent : Tertullien est l'un d'entre eux et le plus notable.

Une autre raison, voisine d'ailleurs de celle que nous venons de signaler, plus qu'il ne paraît au premier abord, en accentua encore les conséquences. Les chrétiens imaginèrent qu'il y avait en ce monde de puissants adversaires du bien, qui s'élevaient, non pas précisément contre Dieu, car le Tout Puissant ne saurait être combattu, mais contre ses œuvres et ses serviteurs, avec sa permission [2]; c'était la légion des anges déchus, personnifiés en un seul, le Diable, l'Ennemi [3]. Il n'est point de notion plus simple et à la fois

1. L'opposition entre les deux conceptions de la vie, la païenne et la chrétienne est marquée d'une manière très frappante dans deux couplets de la *Passio SS. Epipodii et Alex.*, IV et V (Ruinart). Je ne prétends pas que ce texte soit très sûr; je crois fermement le contraire, mais il est expressif. Le juge s'adressant à Epipodius lui dit : Nos deos colimus laetitia, conviviis, cantionibus, ludis, comessatione et lascivia: vos vero hominem crucifixum, cui placere non possunt qui his omnibus profruuntur; qui laetitiam respuit, qui ieiuniis delectatur, qui damnatis voluptatibus tristem et infecondam diligit castitatem. Epipodius réplique : Turpitudines quibus daemones vestros colitis, oblectant membra corporis mentes interimunt...

2. *De fuga*, 2, Cypr. *Testim.*, III, 80 : Nihil licere diabolo in hominem nisi Deus permiserit.

3. *Ep. de Jean*, V, 18 et 19 : Οἴδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμὲν καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. Je rappelle les textes de Tert. les plus caractéristiques sur cette quest. du Diable: *De bapt.* 5... hic quoque studium diaboli recognoscimus res Dei aemulantis. — *De poenit.*, 7, ... pervicacissimus hostis ille, nunquam malitiae suae otium facit. — *De fuga*, 15: Agnoscamus ingenia diaboli, idcirco quaedam de divinis affectantis, ut nos de suorum fide confundat et iudicet. — *Adv. Prax.*, 1 : varie diabolus aemulatus est veritatem. Voy. de m. *De monog.*, 15; *De praescr. haeret.*, 40; *De virg. vel.*, 1.

plus complexe que celle du Diable ; il n'en est pas non plus qui ait tenu plus de place dans le christianisme et y ait eu des conséquences plus diverses. Notion simple, en ce sens que rien n'est plus facilement accessible à l'esprit borné que cette idée du mal, représenté, inspiré, fait par un être défini [1]. Notion complexe, car elle est difficile à concilier avec l'infinie bonté de Dieu, avec l'idée de la Providence, celle du libre arbitre et de la responsabilité. Notion active entre toutes parce qu'elle était précisément propre à impressionner les simples et, grâce à l'imagination qui orna le prince des ténèbres de toutes les épouvantes, capable de leur faire peur du mal représenté par lui. Elle contribua à altérer la pureté de la morale évangélique et à remplacer l'effort personnel, l'élévation intérieure, qui font la vraie moralité de l'homme, par une sorte de guerre [2], pleine de ruses et de stratagèmes, contre le Diable. Elle conduisit à imaginer celui-ci comme une espèce d'égal de Dieu, menant ses affaires en dehors de lui et presque contre lui [3]. Elle eut surtout l'inconvénient d'encombrer le christianisme d'une démonologie qui, tombant parfois dans la diablerie de bonnes femmes, est tout à fait singulière à côté de l'Évangile. Elle eût bien d'autres conséquences encore, sur lesquelles nous n'avons pas à insister : ce qui nous importe, c'est que la notion du diable se soit de bonne heure et fortement ancrée dans le christianisme, étant le complément nécessaire de la notion de l'enfer, comme celle-ci l'était de la croyance à la récompense ou au châtiment d'outre tombe. Aussi les chrétiens attribuèrent-ils vite au Diable un rôle de tous les instants dans la vie [4] et même après la vie [5]; ils l'imaginèrent rôdant sans cesse autour de l'homme et prêt à tirer avantage de la moindre faiblesse [6], afin de s'assurer des compagnons de malheur pour l'éternité [7]; tout le mal venu des païens lui fut rapporté [8] et les païens eux-mêmes

1. Voy. Baissac, *Le Diable*, Paris, 1882, in-8°.

2. Cypr., *Ad Fortun.*, 2 : Adversarius vetus est et hostis antiquus cum quo praelium gerimus. Le chrétien est conçu comme le *miles Christi* qui doit s'exercer et veiller sans trêve. Clém. Rom., I *Ad Cor.*, 37 : Στρατευσώμεθα οὖν ἄνδρες ἀδελφοί, μετὰ πάσης ἐκτενείας ἐν τοῖς ἀμώμοις προστάγμασιν αὐτοῦ (Le Christ).

3. Hermas, *Pastor*, *Mand.* XII, 4-6.

4. Il suffit pour en être persuadé de parcourir quelques *Actes des Martyrs*. Voy. d'aill. le chap. relatif à *la persécution* et Le Blant, *Les premiers chrét. et le démon*. Les fidèles ne manquaient pas de chercher des préservatifs permanents contre les entreprises du Mauvais ; S. Augustin, *De civ. Dei.*, XXII, 8, 6, nous en signale un dont il vante l'efficacité ; c'est un peu de terre prise au tombeau du Christ à Jérusalem.

5. Sur la croyance chrétienne à une attaque possible du démon dans le tombeau et sur les précautions utiles pour s'en défendre, voy. Le Blant, *Inscr. chrét.*, *Nouv. rec.*, p. 4 et 5.

6. Hermas, *Pastor*, *Mand.*, XII, 5, Cypr., *De zelo*, 3.

7. Irénée, *Adv. omn. haer.*, V, 26, 2 ; Tatien, *Adv. Graec.* ; 14.

8. Hieron., *Ep.*, XLVI, 6-7.

devinrent ses serviteurs poussés par lui contre les fils de Dieu [1]. Sans doute l'Ennemi n'avait point puissance directe sur le vrai fidèle [2], mais il était pourvu, au moins, du pouvoir de le tenter et son esprit subtil savait rendre la tentation ingénieuse. Malheur à celui qui cédait ou se laissait séduire, car il tombait au rang des infortunés qui ignorent Dieu, et même plus bas, puisque, l'ayant connu, il l'oubliait. Le chrétien ne pouvait faire un pas, esquisser un geste, dire un mot, formuler une pensée dans son esprit sans que le Diable ne fût prêt à y chercher son profit. La vie devait donc se présenter à l'imagination du chrétien comme une pénible épreuve imposée par Dieu et emplie toute par cette lutte incessante contre l'esprit du mal : la victoire conduit au ciel, la défaite précipite dans l'enfer [3]. L'homme à l'entrée de la vie, se trouve en face de deux chemins [4] : l'un est, en apparence, fleuri et facile; il mène aux abîmes; c'est le chemin du Diable, celui que suivent les infidèles, ceux qui s'abandonnent aux passions séculières et aux tentations; l'autre est étroit, stérile et raboteux; il est, au premier abord, tout à fait rebutant, mais il aboutit aux plaines divines de la grâce; c'est le chemin de Dieu; l'Écriture y guide le chrétien [5]; la Providence l'y soutient en ses défaillances; la volonté et le désir de la récompense, plus encore que la crainte du châtiment, l'y maintiennent; l'abstinence volontaire, le jeûne, les œuvres, y sont un précieux viatique; en le suivant, d'ailleurs, l'homme marche dans sa voie naturelle, car il ne naît que pour contempler la vérité et glorifier son Créateur [6]. Cette route divine n'est point à l'abri des orages : le chrétien doit recevoir sa part des maux de l'humanité.

1. *De fuga*, 2 ; Min. Felix, *Octav.*, 27 ; voy. le chap. relatif à *la persécution*.
2. Hermas, *Pastor*, *Mand.* XII, 4 ; I *Jean*, V, 18 ; Hilar. Pict., *De trinitate*, XI, 43-44.
3. Clém. Rom., I *Ad Cor.*. 37.
4. Didaché, I, 1 : Ὁδοὶ δύο εἰσί, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν. — C'est là, d'ailleurs, une figure familière aux chrétiens : Justin, II *Apol.*, 11, rappelle l'allégorie d'Hercule, placé entre la Volupté et la Vertu et il ajoute que le chrétien ne doit pas hésiter, pour arriver au vrai bonheur, à s'arracher à ce qui fait le charme humain de la vie, à contraindre sa nature, à forcer parfois sa raison. Il s'agit, bien entendu, de la raison du commun des hommes et non de celle qui est éclairée par la foi : Clément d'Alex., *Pedag.* I, 13, 102, précise ce sens, en définissant la foi et la conduite qu'elle inspire : un enchaînement d'actions raisonnables (σύστημά τι ἐστὶ λογικῶν πράξεων). — Voy. l'allégorie des deux chemins reprise par Lactance, *Inst. div.*, VI, 4, 3 et s.
5. *Apol.* 39 : Cogimur ad litterarum divinarum commemorationem, si quid praesentium temporum qualitas aut praemonere cogit aut recognoscere. — C'est une idée analogue qui a inspiré S. Cyprien quand il a écrit les *Testimonia* et Clém. Alex. quand il a rédigé le *Pédagogue* ; voy. particul., dans ce dernier ouvrage, la péroraison du livre I, 13, 103.
6. Athén., *De resurr.*, 12 ; 25 ; Lact., *Inst. div.*, III, 28 et s.

Nous avons examiné ailleurs [1] le problème de l'origine du mal : et nous avons vu que, selon Tertullien, le mal vient du démon, avec l'autorisation de Dieu. Une première difficulté était de comprendre comment quelque chose pouvait être créé en dehors de Dieu et comment Dieu usait parfois de ce qu'il n'avait pas créé, puisqu'il déchaînait le mal démoniaque sur le monde. C'en était une autre que d'expliquer comment ce Dieu infiniment bon, dont la miséricorde peut être seulement suspendue pour la punition des pécheurs endurcis et des infidèles, ou pour le redressement des chrétiens chancelants, frappe des mêmes coups ses serviteurs les plus fidèles. Les chrétiens ne laissaient point que d'être embarrassés de ce double problème, d'autant que sa simple position diminuait singulièrement la force d'un des arguments qu'ils employaient le plus souvent contre les païens, celui du châtiment divin suspendu sur la tête des impies. Ils en usaient tout de même, car, à mesure que le christianisme s'accroissait, il semblait aux esprits peu soucieux d'une logique rigoureuse, plus impossible que Dieu étendît la dispense des maux humains jusqu'aux limites de toute son Église. On s'efforça bien parfois d'établir que ces maux frappaient surtout les idolâtres, mais l'évidence était telle qu'il fallut finalement admettre qu'ils étaient une part de l'héritage d'Adam, répandue sur toute sa descendance [2]. Il ne restait qu'à expliquer leur existence, et pour ce faire, on pouvait, ou les rattacher à la tare primitive du péché originel, les considérer comme la condition du rachat de cette faute du premier père, et une conséquence de la malédiction divine jetée sur lui, ou les transformer en une épreuve présente, utile au salut. C'est à cette dernière explication que s'arrêtèrent de préférence les chrétiens, si singulières que fussent ses conséquences ; ils admirent, par exemple, que la maladie des enfants et leurs souffrances étaient une épreuve destinée aux parents. Les maux communs à tous les hommes, le chrétien les accepte avec indifférence et les supporte avec constance, tenant

1. Au chapitre relatif à *la persécution*, p. 152.

2. Le *Pasteur*, *Simil.* III et IV, explique que les hommes sont dans le monde comme des arbres durant l'hiver : tous ont perdu leurs feuilles et sont, en apparence, desséchés ; il est impossible, au premier abord, de distinguer ceux qui sont réellement morts de ceux qui ne le sont pas : il faut attendre le printemps ; de même, c'est dans le siècle à venir, celui de Dieu, que les justes d'ici-bas seront séparés des méchants. Athén., *De resurr.*, 18, estime que la résurrection est nécessaire pour redresser la vie, durant laquelle le bonheur et la calamité ne semblent pas toujours répartis selon le mérite de chacun ; 19 : il faut qu'elle vienne aussi pour permettre le châtiment complet des grands coupables, car il en est qui sont tels qu'une seule mort ici-bas ne suffit pas à expier leurs crimes.

ses yeux fixés sur la vraie connaissance, comme le navigateur sur l'étoile qui le guide [1].

La vie tout entière c'est l'ensemble des épreuves humaines, ou plutôt une continuelle épreuve, une guerre [2], qui ne comporte qu'une victoire décisive, celle que donne la mort; le chrétien aspire donc à la mort [3]. La victoire revêt encore plus d'éclat pour le fidèle s'il meurt confesseur et martyr; celui qui la remporte dans ces conditions acquiert une dignité très supérieure à celle du commun des morts; celui qui seulement essaie de la remporter et n'y réussit qu'à demi, y gagne une considération éminente parmi les vivants [4]. On recherche au-delà de la vie son voisinage, comme une protection et une garantie. Dans les premiers âges, il se trouva des hommes pour courir au devant du martyre, et il fallut que l'Église interdît ces excès, qui n'allaient point sans égoïsme et sans vanité, qui surtout n'étaient pas sans danger pour les autres fidèles. Et pourtant, c'étaient ces exagérés, ces zélés, auxquels songeait peut-être Marc-Aurèle quand il disait qu'il ne faut point se laisser aller ici-bas à jouer la tragédie [5], c'étaient, dis-je, ces énergumènes qui étaient complètement logiques, et non pas l'Église qui les condamnait. Si la vie est un fardeau dont le poids peut d'un ins-

1. Clém. Alex., *Strom.*, VI, 9, 79 : καθάπερ οἱ πλοϊζόμενοι καὶ πρὸς τὸ ἄστρον τὴν ναῦν κατευθύνοντες... *Strom.*, VII, 7, 45, établit que le vrai chrétien considère que les choses de ce monde sont gouvernées pour le mieux : cette pensée suffit à lui faire tout supporter sans plainte ni murmure. C'est même dans cette résignation aux tracas de la vie qu'il montre sa vertu et gagne des mérites supérieurs à ceux du solitaire qui fuit l'épreuve. C'est là une idée rarement exprimée par les premiers chrétiens et, au contraire, chère à Clément (*Strom.*, VII, 12). Cypr., *Ad Donat.*, 14 : ... ad caelum oculos tollit a terris et ad Domini munus admissus ac Deo suo mente iam proximus... Lact., *De officio Dei*, s'efforce également d'établir que tout est pour le mieux dans la création : *melius et rectius* (ch. 3); son développement est très amusant, parce qu'il entreprend de démontrer que Dieu a été un ouvrier impeccable, en étudiant l'adaptation des organes humains à leurs fonctions : ce sont là des vérités qui demandent à ne pas être trop considérées dans le détail.

2. Clém. Rom., *I Cor.*, 37.

3. Les textes qui fondent cette vérité pour l'âge des épreuves de l'Église, sont très nombreux ; je me contente d'en rappeler quelques-uns qui sont bien connus : Justin, *I Apol.*, 8 : « Nous désirons la vie éternelle et pure ; nous aspirons aux demeures promises auprès de Dieu, père de tous les hommes et créateur du monde, etc. » ; Lact., *Inst. div.*, III, 19, 10 : mors... translatio est ad immortalitatem. Voy. n. 5 de p. 563 et Aug., *De vera relig.*, I, 27; Ambros., *De bono mortis*, VIII, 31; *Acta SS. Pionii, etc.*, XVIII (Ruinart).

4. Voy. particulièrement la correspondance de S. Cyprien relative aux *lapsi*, et remarquez le rôle de réconciliateurs, d'intermédiaires entre l'homme et Dieu, que les faibles attribuent aux martyrs et que ceux-ci s'attribuent eux-mêmes, parfois contre les intentions des évêques. L'Église est obligée de garder beaucoup de mesure dans ses protestations contre cette usurpation de pouvoirs.

5. M. Aur., I, 16.

tant à l'autre écraser les épaules et briser les reins de l'homme, combien ne vaut-il pas mieux le rejeter par cette espèce de suicide édifiant, et remonter vers le Père, après avoir souffert pour son nom ! Les anciens désabusés de la vie, ou les stoïciens à bout de constance [1], ou les imitateurs des sages de l'Inde, se suicidaient, les uns avec calme, silence et dignité, comme Apollonius qui se laissa, dit-on, mourir de faim ; les autres avec un éclat dont la perfection cabotine fut sans doute atteinte par Peregrinus. Le christianisme semblait supposer le suicide et les païens, en appelant les frères *desperati*, paraissaient exprimer cette impression [2]. Ne suffit-il pas, pour affirmer qu'ils la ressentaient, de se rappeler cette histoire que nous rapporte Tertullien : des chrétiens se pressent en tumulte autour du tribunal d'un gouverneur; ils réclament le martyre et lui les renvoie, en leur disant que, s'ils sont las de la vie, ils ne manquent ni de cordes ni de précipices qui les aideront à s'en défaire [3].

Pourtant le christianisme réprouva toujours le suicide, et il est aisé de comprendre pourquoi. Étant donné l'indispensable doctrine du libre arbitre, il est impossible d'admettre en théorie que l'impulsion qui pousse l'homme au suicide soit l'œuvre de Dieu, attendu que si Dieu veut faire don de la mort à sa créature, il n'a besoin que d'un acte de sa volonté souveraine. Sans doute, un tel argument pourrait s'étendre à beaucoup de cas auxquels les chrétiens ne l'appliquaient pas; on ne voit pas trop, par exemple, pourquoi Dieu a besoin le plus souvent de recourir à un homme, fût-ce un monstre, pour trouver l'exécuteur de ses desseins et l'instrument de ses colères ; mais telle n'est pas la question pour le moment; Dieu, qui remet volontiers ses pouvoirs à d'autres pour les œuvres collectives, afin que le caractère personnel de l'action impressionne davantage les hommes, les garde tous sur les individus. Il est le dispensateur des exceptions et des grâces, des miracles et des guérisons, et si les démons donnent des maladies en s'introduisant dans le corps des hommes, ils n'ont pas le pouvoir de tuer sans la volonté expresse de Dieu. Le suicide ne saurait donc être qu'une application intempestive du libre arbitre contre les desseins d'en

1. Havet, *Christ.*, II, p. 263 et s., relève les traits essentiels de la doctrine de Sénèque sur le mépris de la vie et le goût de la mort qui ont, au premier abord, un air très chrétien.

2. *De spect*, 1 : Sunt qui existiment Christianos expeditum morti genus ad hanc obstinationem abdicatione voluptatum erudiri, quo facilius vitam contemnant.

3. *Ad Scap.*, 5. — Voy. cette idée du désir de la mort prompte nettement exprimée par un martyr : *Passio SS. Pionii, etc.*, XVIII (Ruinart) : Noli esse violentus, dit le confesseur, sed rogum construe ut in flammas sponte pergamus.

haut : c'est un homicide [1]. Ce n'est pas qu'il n'y ait, en l'espèce, matière à argumenter, sur cette simple considération qu'un homme ne saurait s'élever contre les desseins que Dieu avait de prolonger sa vie, sans s'approcher en quelque manière de l'égalité vis-à-vis de Dieu ; mais nous retombons dans le problème du libre arbitre. Les chrétiens désapprouvèrent donc unanimement le suicide, et si quelques fidèles, au cours des persécutions, se laissèrent parfois aller à y recourir [2], et restèrent tout de même martyrs et saints, ils embarrassèrent visiblement les docteurs, lesquels eurent à prouver qu'un tel exemple ne devait pas être suivi. Les théologiens n'eurent que la ressource de se retrancher derrière l'impénétrabilité des voies divines et de présenter ces pieux suicides comme l'exécution d'ordres inspirés et tout individuels [3]. Un chrétien ordinaire n'a pas le droit de diminuer l'épreuve, de tricher à la fois avec Satan et avec Dieu, et il doit reporter son désir de la mort à l'heure marquée par le Très Haut.

Mais quand vient cette heure, il la bénit, car elle est pour son âme l'aurore de la vie éternelle [4], en même temps que la délivrance du mal de la mort et du péché [5], sinon de la crainte du démon [6]. Aurait-

1. Justin, *II Apol.*, 4, développe cette idée singulière qu'en nous donnant la mort, nous empêchons quelqu'un de recevoir la vie, d'être instruit dans la doctrine chrétienne, que nous détruisons autant qu'il dépend de nous le germe de l'humanité, que nous allons, par conséquent, contre les desseins de Dieu. August., *De civ. Dei*, I, 20, condamne absolument le suicide, par simple application du précepte : tu ne tueras pas.

2. August., *De civ. Dei*, I. 17, nous dit que, lors du sac de Rome par Alaric, certaines vierges chrétiennes évitèrent le déshonneur par le suicide ; il ajoute : Quis humanus affectus eis nolit ignosci? Mais (d°, 25) il recommande bien de ne pas chercher à échapper à un péché par un autre ; par exemple à l'adultère par le suicide. Sur ces cas de suicide, réellement fréquents en temps de persécution, voy. partic. Eus., *H. E.*, VIII, 12, 2 et s. ; VIII, 14, 17 ; il n'a pas un mot de blâme, au contraire, en racontant le suicide de chrétiennes désireuses d'éviter les derniers outrages.

3. August., *De civ. Dei*, I, 21, cite, par exemple, le cas de Samson ; voy. de m. *De civ. Dei*, I, 26.

4. Lact., *Inst. div.*, III, 19, 10 : mors ...translatio est ad immortalitem ; elle n'est un mal que pour ceux qu'elle conduit aux supplices éternels.

5. Pour les fidèles, le jour de la mort devient le *dies natalis*. (Nombreux exemples dans Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, p. 92, n. 7). Sur le sentiment de joie devant la mort que doit éprouver le chrétien, voy. partic. Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, n° 44 : ...Beatior in Dño condedit mentem, n° 412 : Faedula quae mundum, Domino miserante, reliquit hoc iacet in tumulo ; *Inscr, chrét., Nouv. rec.*, n° 130 : ...XXXVIII etatis sue anno mortem perdidit, vitam invenit quia auctorem vite solum delexit ; Ambros., *De bono mortis*, en entier, not. IV, 13 ; *De excessu fratris sui Satyri*, I, 70 ; et surtout Cypr., *Testim.*, III, 58 : Neminem contristari morte debere, cum sit in vivendo labor et periculum, in moriendo pax et resurgendi securitas ; Cypr., *De mortalite*, en entier, not. 3, qui établit qu'il n'y a de vrai bonheur pour le chrétien que dans la mort.

6. Le démon inquiète, en effet, quelquefois le chrétien dans sa tombe : Le Blant, *Inscr. chrét., Nouv. rec.*, p. 4 et s.

il quelque regret de la perte de son corps que l'espoir de la résurrection le consolerait [1]. Ses parents qui n'inscrivent généralement pas sur sa tombe ce qu'il a été et ce qu'il a fait dans sa vie, qui souvent même ne tiennent compte, pour y indiquer son âge, que du temps qu'il a passé dans la foi, y marquent au moins la date de sa mort [2]. Ils font effort pour ne pas le pleurer [3], ce serait douter de sa vie éternelle [4]; ils proclament qu'ils reposent maintenant dans la paix [5], qu'il se rafraîchit dans le Seigneur, qu'il est autrement tranquille que dans la vie terrestre et qu'il attend avec patience la résurrection promise [6]. Toute représentation funèbre ou seulement triste est bannie de sa tombe, les figures qui peuvent l'orner expriment au contraire la joie et l'espérance; si le défunt lui-même est représenté, il l'est sous la forme *orante*, telle qu'il se montrait durant sa vie quand il faisait sa prière. Les cimetières ne sont en aucune manière des lieux tristes; on y vient journellement, on y vit, pour ainsi dire; soit dans les catacombes, aux heures de la persécution, et aux premiers siècles, soit dans les églises construites autour des tombes des Saints et elles-mêmes enveloppées de tombes, quand le christianisme eut la force de paraître au grand jour. On y mange et

1. Ambros., *Expos. evang sec. Luc*, VI, 62 : Tibi resurrectionis fides, non mortis est species, sed quietis.

2. Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, *Préf.*, p. xc, montre que cette habitude chrétienne ne triompha d'ailleurs pas aisément de l'instinct et de la tradition, qu'elle ne fut définitivement et universellement admise qu'au vi^e siècle.

3. Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, *Préf.* p. xc; *De patien.*, 9 : ne contristemini dormitione cuiusquam sicut nationes, quae spe carent; Cypr., *De mortalit.*, 20. Le Blant, *Inscr. chrét.*, I, p. 93 et s., remarque, pour bien préciser cet effort, qu'à part quelques inscriptions métriques, où les exigences du vers ont ramené, en plus ou moins grand nombre, des lambeaux de formules païennes, on ne rencontre, pas sur les monuments chrétiens, « de mentions qui dépassent les bornes d'un regret pieusement soumis à la volonté divine ». Au contraire, de nombreuses inscriptions nous montrent les larmes taries par l'espérance de la vie future. Jamais rien des *conclamationes* et des symboles funèbres des païens ne paraît sur les marbres chrétiens. Les quelques pages de Le Blant étayées d'exemples lapidaires nombreux, constituent une véritable étude de la question.

4. S. Paul de Nole, *Poem.* XXXII, vers 43, qualifie ce sentiment, pourtant si naturel, d'*impia pietas*. Clém. Alex., *Strom.*, VII, 11, 63, dit que le gnostique vit sur terre, mais qu'il ne s'attache pas à la terre et qu'il a toujours présent à l'esprit le mot de l'apôtre Pierre à sa femme qu'on menait au supplice : « Souviens-toi du Seigneur ». S. Cyprien écrit le *De mortalitate* tout exprès pour établir que le chrétien est dans la vie comme un voyageur sur une route périlleuse : tant mieux pour lui s'il peut abréger son voyage et être plus vite au bout. Il est donc permis de regretter un parent qui s'en va, mais il n'est point convenable de le pleurer; voy. partic. *De mort.*, 15; 22; 25; 26.

5. *De anima*, 51 : ...cum in pace dormisset. Ambros., *De bono mortis*, III, 12 : Sola est mors requies viro. Les inscriptions des catacombes répètent ces idées et ces formules à satiété.

6. Le Blant, *Épigr. chrét.*, p. 12, signale avec raison comme exprimant particulièrement bien ce point de vue, l'inscription : Beatior in dño condedit mentem (*Inscr. chrét.*, I, n° 44).

on y boit — trop parfois — au point que, lorsque la primitive simplicité commença de se perdre, de bons esprits, nullement enclins aux exagérations dans le scrupule, comme S. Augustin, s'en trouvèrent très émus [1]. Ces pratiques prouvent clairement que les chrétiens s'efforcent d'éloigner d'eux l'idée, si naturelle à l'être, de la tristesse de sa fin.

C'est en vue de ce voyage dernier que l'homme qui croit s'oriente ; la pensée de sa mort imminente le hante à toute seconde [2] ; c'est par elle qu'il se conduit conformément à la loi divine dans la vie terrestre [3], qui n'a de valeur que parce qu'elle est nécessaire à la conquête de la vie éternelle [4]. C'est le contraire de la conception païenne. Horace disait : « Jouissons, car peut-être nous mourrons demain. » — « Jeûnons, mes frères, répond Tertullien, car peut-être nous mourrons demain [5]. » Lorsqu'il mourait, le chrétien emportait cependant un double regret que partageaient ceux qu'il laissait derrière lui. Son corps, privé de sentiment, allait retourner à la poussière qui l'avait formé et, dans la paix du tombeau, ou à travers les hasards d'une sépulture indifférente à l'âme [6], il lui faudrait attendre que la trompette de l'ange, rassemblant ses éléments dispersés, le remît debout pour le jugement dernier et la suprême récompense. Jusqu'à ce jour, son âme seule remontait vers Dieu et il ne jouissait du bonheur éternel que de la moitié de son être ; les promesses prophétiques ne devaient, en effet, recevoir leur plein accomplissement qu'à l'heure de la résurrection qui était proprement l'heure de la fin du monde. Peu importait que, par un attachement singulier à des délices terrestres, il est vrai, épurées et choisies, on crût au *millenium*, ou qu'au contraire on pensât que la résurrection devait être un prélude immédiatement suivi du jugement et de la destruction matérielle du monde : dans un cas comme dans l'autre, il fallait que la vie terrestre régulière prît fin pour que le bonheur du chrétien expirant fût complet. En outre, il gardait dans l'autre monde, le regret d'abandonner, au milieu des orages et des tribulations, des êtres qu'il pouvait chérir, à la condition de ne les aimer qu'après Dieu : il les

1. *De civ. Dei*, VIII, 27.
2. August., *Ep.*, I, 10, 2. Dans *Confess.*, VI, 16, 26, il avoue qu'au milieu de ses déportements et avant que d'être complètement chrétien, il conserve cette crainte du jugement de Dieu et qu'elle contribue, plus que tout le reste, à le ramener au bien.
3. Voy. partic. la péroraison du Livre I du *Pédagogue*, I, 13, 102 et 103.
4. Voy. la prière qui termine le *Pédagogue*, III, 12, 101 : Ὕλαθι τοῖς σοῖς, Παιδάγωγε, παιδίοις.
5. *De jejunio*, 17 : Ieiunemus fratres et sorores, forte cras moriamur.
6. *De civ. Dei*, I, 12.

quittait pour un temps qui pouvait être long, sans savoir même s'il les retrouverait jamais, puisqu'ils demeuraient exposés aux tentations et aux séductions de l'Ennemi. Combien donc plus radicale, plus complète et meilleure eût été la mort totale, qui, en complétant la félicité du fidèle qui s'endormait en Dieu, y aurait associé tous ses frères, et aurait, d'un seul coup, mis fin au mal comme au péché. C'est pourquoi la fin du monde fut toujours l'attente anxieuse et la suprême espérance du christianisme des premiers siècles [1]. Les tout premiers chrétiens, se fondant sur un mot du Maître, imaginèrent que la génération qui l'avait connu ne s'éteindrait pas sans que ses promesses reçussent leur plein accomplissement [2]. Ils s'étaient trompés; si vieux que vécût l'Apôtre Jean, il mourut [3]; et beaucoup d'autres hommes moururent après lui, d'autres naquirent sans cesse, et jamais le monde ne finit [4]. Pourtant il y avait des signes certains qui annonceraient sa mort, les *Évangiles* en donnaient la description sommaire [5], et l'*Apocalypse* demeurait aux yeux des chrétiens comme la révélation parfaite de tout ce qui arriverait dans les derniers jours [6]. Des guerres, des maux de toutes

1. Voy. Renan, *M. Aur.*, p. 207, et le Blant, *Inscr. chrét.*, *Préf.*, p. LXXXVI. — *Apocal.*, XXII, 20 et 21 : Λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα · Ναὶ ἔρχομαι ταχύ. Ἀμήν, ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ. Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων. Ce sont les derniers mots de l'ouvrage. — De même voy. *I Petri*, IV, 7; *Barnabé*, 4, 21; *Rom.*, XIII, 11 et s., *I Thessal.*, IV, 15 et s. Certains chrétiens paraissent même avoir manifesté quelque impatience de ne pas voir luire assez vite le jour promis; c'est du moins ce qui me paraît ressortir de *II Thessal.*, I, 3-32 et III, 5 : Justin, *Dial. c. Tryph.*, 32, croit que l'Antéchrist est aux portes et la croyance à l'imminence de la fin du monde est peut-être le fondement principal des doctrines sociales de Tertullien; Cyprien, *Ad Fortun.*, 1, annonce également l'approche de l'Antéchrist; de même dans *Ad Demetrianum*, 23 : iam mundi finis in proximo est; il en voit la preuve dans l'abâtardissement de la race humaine épuisée de vieillesse : *Ad Demetr.*, 34. Ce développement est d'ailleurs amusant dans le détail. *De cathol. unit.*, 16, insiste encore sur cette idée de l'imminence du dernier jour et elle se retrouve également dans *Ep.*, LIX, 7 et *Ep.*, LXVII, 7 et 8. — August., *Ep.*, III, 199, 54, dit bien qu'il est à souhaiter que le jour du Seigneur soit proche, mais il pense qu'il y a avantage à le croire éloigné; la vertu en est plus méritoire et, si on se trompe, la surprise en sera plus agréable. C'est selon cet esprit que le saint évêque rassure ses ouailles et les engage à redoubler de zèle et de bonnes œuvres : *Ep.*, II, 122, 2; Sulp. Sev., *Dial.*, II, 14, nous montre chez S. Martin cette conviction que l'Antéchrist est né et va bientôt se manifester.

2. Marc, IX, 1; XIII, 30; Math., XVI, 27; XXIV, 34; Luc, IX, 27; XXI, 32; *I Thessal.*, IV, 15, etc.

3. Jean, XXI, et s.

4. S'il semble qu'il y ait eu quelque impatience du jour messianique parmi les fidèles des premiers siècles, le document qui l'établit le plus clairement est la *II Petri*, apocryphe qui, selon Renan, serait des alentours de 128 et est composé tout exprès pour rassurer ceux qui craignent de ne pas voir l'accomplissement des promesses (Renan, *Égl. chrét.*, p. 109).

5. Marc, XIII, 5; Math., XXIV, 4 et s. : Luc, V, 9 et s.

6. *Apocal.*, en entier; *II Tim.*, III, 1 et s., sur les vices qui, à l'approche des

sortes [1]; surtout la venue de l'Antéchrist étaient des signes assurés. Par malheur, ils n'étaient point absolument clairs; c'est-à-dire qu'ils étaient assez mal distingués des accidents usuels de la vie pour être souvent reconnus dans des circonstances étrangères à la fin monde. Il y avait bien, dans l'*Apocalypse*, une indication en apparence très précise sur l'Antéchrist; le grand adversaire y était désigné par un chiffre qu'il suffisait d'interpréter : mais, étant donné le sens à la fois verbal et numérique qu'on pouvait prêter aux lettres qui le formaient, et les nombreuses combinaisons qu'on pouvait imaginer pour les faire parler, leurs interprétations restaient très variées. Le nom de la Bête a été une question qui a grandement préoccupé les chrétiens, sans que jamais ils aient pu se mettre d'accord sur sa solution [2]. D'aucuns imaginèrent bien qu'il s'agissait de Néron [3], ce qui est, en effet, très vraisemblable, mais sans expliquer le chiffre par le nom et réciproquement [4]. D'autres, d'ailleurs, trouvaient cette supposition absurde [5] et, négligeant toutes les diverses supputations du même genre, se tenaient prudemment sur leurs gardes, dans l'ignorance que Dieu avait voulu leur laisser de l'heure suprême. Il devint usuel de dire que le Seigneur viendrait de nuit comme un voleur et par surprise [6]. Néanmoins, les chrétiens qui

derniers temps, se développeront parmi les hommes; *Adv. Marc.*, IV, 39; Lact., *Inst. div.*, VII, 15 et 16 en entier, consacrés à la description des maux qui annonceront, précéderont, accompagneront la fin du monde. Les sources de l'auteur sont : l'*Apocal.*, le liv. III des *Orac. Sibyl.* et le traité d'Hippolyte, Περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου.

1. *De resur. carn.*, 25. On trouvera dans Renan, *Antéchrist*, p. XXI, une discussion de l'origine de l'*Apocalypse* et une étude de sa fortune dans l'Église. Elle n'était pas admise par tous les fidèles. D'après Denys d'Alex., cité par Eus., *H. E.*, VII, 25, 1 et s., certains la jugent dépourvue de sens et de raisonnement (ἄγνωστόν τε καὶ ἀσυλλόγιστον), et, en revanche, toute remplie d'ignorance ; ils lui refusent naturellement la qualité de révélation (ἀποκάλυψιν) et l'attribuent à Cérinthe ; ils prétendent que le règne du Christ est représenté dans ce livre comme grossier et charnel. Denys n'ose pas le rejeter tout à fait, parce qu'il le voit estimé de beaucoup de fidèles, mais il avoue qu'il n'y comprend rien. Tertullien n'a pas eu de ces doutes.

2. Voy., à titre d'exemple intéressant et caractéristique de ces discussions : Irénée, *Adv. omn. haer.*, V, en entier; particulièrement, V, 29, 2 ; 30, 1 et 2 ; Hippolyte, *Demonstr. du Christ et de l'Antéchrist*, où l'auteur interprète *Apocal.*, XIII, 18.

3. Voy. *Orac. Sibyll.*, III, vers 388 et s. (pp. 66 et 67 de Friedlieb) ; IV, vers 117 et s. (p. 96 de Friedlieb) ; Commodien, *Carmen apol.*, vers 827 et s. (p. 169 de Dombart).

4. Voy. Renan, *Antéchrist*, pp. 415 et s.; pp. 457 et s.

5. *De morte persec.*, 2.

6. *Didaché*, XVI, 1, déclare qu'il faut toujours veiller sur sa vie et tenir sa lampe allumée : οὐ γὰρ οἴδατε τὴν ὥραν ἐν ᾗ ὁ κύριος ἡμῶν ἔρχεται. Hermas, *Pastor*, *Vis.* III, 8, a l'air de croire que ce jour viendra seulement quand la tour divine, c'est-à-dire l'Église, sera complètement achevée : Hieron., *Ep.*, CXIX, 8 : Medio noctis, securis omnibus consummationem mundi esse venturam; August., *Ep.*,

désiraient ardemment la fin du monde, surtout durant le temps des persécutions, crurent souvent en voir les signes précurseurs; ce fut même une tendance de leur esprit que d'exagérer et de généraliser les maux qu'ils voyaient, les guerres, les mauvaises récoltes, les orages, pour les hausser jusqu'aux malheurs annoncés pour la fin du monde, par l'*Apocalypse* et les écrits sibylliques [1]. Il s'en suivit un pessimisme chrétien, en apparence très sombre et qui est très joliment marqué dans un petit écrit attribué à Lucien et postérieur à lui : le *Philopatris*. L'auteur imagine qu'il entre dans une assemblée de chrétiens; ceux-ci viennent au devant de lui la joie sur le visage, en lui demandant s'il apporte quelques mauvaises nouvelles; et, comme il en apporte de bonnes, ils froncent le sourcil, secouent la tête et lui affirment qu'il se trompe, que, tout au contraire, les plus grandes calamités menacent la ville. Il avoue n'en point voir les signes précurseurs; alors ils se mettent à lui prédire les troubles, les guerres et les défaites; la ruine de l'Empire, nous l'avons vu [2], faisait, en effet, partie des signes qui devaient annoncer les derniers temps. Il s'indigne et il leur jette au visage un vigoureux couplet patriotique, en couvrant de railleries leurs contes de bonnes femmes, tristes inventions d'ignorants [3]. Il y a évidemment de l'exagération dans ce tableau, mais l'impression d'ensemble qu'il nous donne, est bien celle qu'un païen devait ressentir en lisant les ouvrages d'un Tertullien et même ceux des chrétiens beaucoup plus modérés que lui, ou plus résignés à voir durer le monde. Il est hors de doute que les fidèles, dans l'espérance où ils vivaient de voir enfin se lever la dernière aurore, étaient très enclins anx prédictions sinistres et aux exagérations malveillantes. Ils se

III, 198, 2, affirme que personne ne peut connaître le temps de la fin promise.

1. Les textes chrétiens qui affirment cette préoccupation de voir dans les maux du présent l'annonce des catastrophes finales sont trop nombreux pour que je songe à les énumérer ici; en dehors de ceux de Tertullien que j'ai déjà cités et que je ne répète pas, voy. particulièrement : *Barnabé*, 2; 4; 8; Cyprien, *De cathol. eccles. unit.*, 16; Commodien, *Carm. Apol.*, vers 805 et s.; surtout August., *Ep.* III, 198, 5 : son correspondant Hesychius a cru voir les signes de l'approche du Seigneur dans les malheurs du temps et Augustin, reprenant la question (Ep. III, 199), montre que ce temps n'a pas le privilège exclusif des grands maux et qu'il ne faut rien exagérer. Cependant, dans une lettre à ses ouailles (Ep. II, 122 2), il les engage à prendre leurs précautions, à ne pas s'épouvanter des maux qu'ils voient, puisqu'ils ont été prédits et à agir comme s'il y fallait voir la véritable annonce de la fin : on ne regrette jamais d'avoir été prudent. Voy. Renan, *Évang.*, pp. 376 et s. et ce que nous avons dit plus haut sur les maux du monde. Justin, *I Apol.*, 44, nous apprend que les chrétiens lisaient avidement les écrits sibyllins, ce que la loi interdisait sous peine de mort; Duruy, *Hist. des Rom.*, V, p. 231.

2. Chapitre 1.

3. Pseudo Lucien, *Philopatris*, 23; 24; 25.

livraient à d'interminables et d'ailleurs stériles supputations sur l'âge du monde, afin d'en prévoir plus sûrement la fin [1].

Tertullien se distinguait parmi ses frères par l'acuité de son désir et, pour ainsi dire, par la promixité de son espérance. Ce n'est pas qu'il ait, au moins à ma connaissance, perdu beaucoup de temps en supputations ; il semble qu'il les ait remplacées par une foi très vive dans la fin proche. Il croyait chaque matin voir paraître dans les nues la cité qui devait descendre toute prête du ciel pour être la demeure des justes, pendant les mille ans de leur paix terrestre. C'était là un des rêves les plus chers du Montanisme, et on peut en voir aisément toutes les conséquences.

Si le monde doit finir d'un moment à l'autre, il faut d'avance s'en détacher ; matériellement, en en secouant toutes les charges ; moralement en en détournant les yeux, pour les tenir fixés sur le ciel [2]. Tout ce qui n'est pas l'attente heureuse ou la préparation du salut n'existe pas, ou ne compte pas ; l'idéal serait que le chrétien eût une puissance d'abstraction suffisante pour se rapprocher du pur esprit. Rien ne lui doit coûter pour y parvenir et tout son effort journalier doit tendre à dompter sa nature humaine, et à ne laisser vivre en lui que l'âme ; c'est pour elle seule, et en tant qu'enveloppe faite de mains divines, qu'il consent à tolérer son corps.

C'est à ce singulier état d'esprit qu'aboutit le chrétien selon Tertullien, et tel est, en effet, avec des nuances, celui qui découle logiquement du christianisme primitif, en dehors même des exagérations personnelles. En réalité, ce n'est point la théorie qui singularise Tertullien, c'est l'intensité de l'effort qu'il fait pour en rapprocher la pratique. Chez le commun des chrétiens, la théorie demeure à peu de chose près la même ; mais la pratique fléchit, les besoins humains l'étreignent plus étroitement.

Tout nous prouve, en effet, qu'une conception de la vie si contraire à la nature, ne fut jamais pratiquement réalisée que chez un petit nombre d'hommes ; que le commun des fidèles maintenait une distinction plus ou moins grande entre ses obligations de chrétien et ses désirs d'homme. Il y eut des chrétiens, la majorité

1. Irénée, *Adv. omn. haer.*, V, 28, 3 ; Ambros., *In Apocal. expos.*, *De visione quinta*, *vers.* 4 : Tempus ab ascensione Christi usque ad finem mundi per mille annos designatur ; August., *Sermo*, XCIII, 6 ; Hieron., *Comment. in Michaeam*, I, 4 ; Hilarianus, *De mundi duratione*, en entier et surtout XVI : septimo et millesimo anno incipiente fide vera credentes liberabuntur e mundo (*P. L.*, XIII, col. 1105).

2. Orig., *C. Celse*, VIII, 22, établit que, pour se préparer à la vie véritable, il faut s'abstenir des plaisirs de celle-ci et tenir son corps en esclavage. Voy. égal. Cypr., *Ad Donat.*, 14.

sans doute, qui aimèrent la vie [1]; il y en eut même qui jugèrent qu'elle comportait ses mérites, dont profitaient ceux qui la traversaient avec courage et dignité [2]. Les écrits des Pères suffisent à faire la preuve de la persistance, parmi les frères, des sentiments de répugnance à l'égard de la mort inévitable [3]; ils répètent trop souvent qu'il ne faut pas la craindre, qu'il faut, au contraire, la désirer [4], qu'il ne faut pas pleurer les morts, ou du moins ne pas trop les pleurer [5], pour que nous n'en devions pas conclure que beaucoup de fidèles la craignaient, ne la désiraient pas, et éprouvaient, devant la disparition d'êtres chers, un déchirement très douloureux. Il était certes plus facile de secouer maint usage païen, qui cependant a duré jusque dans l'Église, pour ainsi dire en triomphant d'elle, que de supprimer cette instinctive horreur

1. Athénag., *De resurr.*, 13, à côté de l'espérance de la vie future, place assez nettement l'amour de la vie présente, en attendant : ὡς τῷ παρόντι βίῳ προσήκουσαν (ζωὴν), καὶ τὴν ἐν ἀφθαρσίᾳ διαμονὴν ἐλπίζομεν βεβαίως. C'est là une idée que Clém. Alex. accepterait; voy. *Strom.*, IV, 26, 166 et s., où il établit que le chrétien passe dans la vie comme un voyageur qui s'arrête dans les hôtelleries de sa route, use volontiers de ce qu'il y trouve, mais les quitte sans regrets; l'âme ne subit pas sur terre une destinée indigne d'elle : elle n'a qu'à suivre la voie droite selon Dieu et selon la justice et elle échangera sans difficulté la terre contre le ciel. Certains docteurs, comme Lactance. *Inst. div.*, II, 2, 24, s'efforcent de prouver qu'il faut mépriser sur terre l'idolâtrie et les passions mauvaises; il s'en suit logiquement que le reste n'est pas méprisable. S. Augustin lui-même, tout en plaçant sous les regards des chrétiens l'expérience permanente de la cité de Dieu et en faisant de sa conquête le but des efforts de toute leur vie, ne pense pas que cette vie elle-même soit méprisable, mais seulement que ses biens seuls le seraient, sans l'espérance de la vie éternelle : *De civ. Dei*, XIX, 20.

2. Cette idée est exprimée avec beaucoup de clarté par Clém. Alex., *Strom.*, VII, 12 : la force de caractère d'un homme se manifeste beaucoup moins dans le choix de la vie solitaire que dans la libre acceptation de la vie de tout le monde, avec ses charges, ses tentations et ses dangers.

3. Hieron., *Comment. in Osee*, *Lib.* III, *cap.* XIII, *vers.* 14 : Nullus homo qui vivat et non videat mortem (*Psal.* LXXXVIII). Un détail curieux se rencontre à ce sujet dans l'*Hist. de Joseph le Charpentier*, XXXII : Jésus y dit à ses disciples que la mort est l'inévitable conséquence du péché d'Adam et que l'Antéchrist tuera Enoch et Elie, avec Schila et Tabitha, afin que pas un être humain n'échappe à la loi commune.

4. J'ai cité les principaux textes au chapitre relatif à *la Famille*, à propos des affections de famille; voy. cependant Ambros, *De bono mortis*, VIII, 31, où il entreprend d'établir que la mort n'est pas si terrible qu'on l'imagine d'ordinaire; *De excessu fratris sui Satyri*, not. I, 70; *Expos. evangel. sec. Luc.*, *lib.* V, 13 et VI, 62.

5. Voy. le chap. relatif à *la Famille*. — Je signale partic. Commodien, *Instruc.*, II, XXXII, la pièce intitulée : *Filios non lugendos*; elle est intéressante parce qu'elle s'adresse au peuple et nous montre la persistance en lui d'habitudes très païennes;

Os laceras, tundis pectus, vestimenta diducis
Nec metuis Dominum, cuius optas regnum videre.
Lugete (Quod fas est) nolite, tamen orate pro illis!

de l'anéantissement [1]. L'espérance de la vie éternelle, si sûre et si tenace qu'elle fût, n'était toujours qu'une espérance qui pouvait, tout au plus, consoler de la perte de la réalité terrestre, lorsque l'heure était venue, irrémédiable et fatale, d'abandonner celle-ci; elle était incapable, dans une âme ordinaire et moyenne, et avec l'inconscient doute qu'elle y pouvait laisser, de tenir toute la place des désirs et des joies humaines. Tertullien lui-même, qui a tant prêché l'héroïsme dans la foi, est mort dans son lit, et très vieux [2]; nous avons cependant lieu de croire qu'il eût sans peine rencontré la mort plus tôt s'il l'avait invinciblement désirée : la patience qu'il mit à supporter la vie fut admirable.

Sans doute il y eut des chrétiens qui désirèrent franchement la fin du monde, et rien ne nous autorise à douter que Tertullien fût un de ceux là, car, nous l'avons vu, s'il adresse à Dieu ses prières *pro mora finis*, pour le retard de la fin du monde, c'est par pure condescendance à l'égard de ceux qui tiennent encore à voir durer la terre ; c'est surtout pour combattre la fâcheuse impression produite dans l'esprit des païens, par le pessimisme des chrétiens et par leurs sinistres souhaits [3].

D'ailleurs, cette idée de l'imminence souhaitable de la mort du monde, tout en continuant de hanter les fidèles — S. Augustin en donne la preuve — devait nécessairement perdre de son autorité et de son influence sur leur esprit. Il lui suffisait de durer pour subir cette déchéance; elle était, en effet, de celles qui s'usent par l'usage. Elle demeura dans l'âme chrétienne comme l'expression d'une espérance indéterminée dans le temps et dont on parle toujours, sans y penser jamais bien sérieusement; c'est à peine si, parfois, quelque grande calamité la renforça et lui rendit, pour ainsi dire, un intérêt d'actualité, trop vite tombé, d'ailleurs, pour lui donner le temps de ressaisir sa prise sur l'esprit chrétien [4].

En définitive, dans cette lutte entreprise par le christianisme contre la nature humaine, Tertullien représente les résolutions extrêmes, parce qu'il croit la fin générale toute proche, et ce n'est point lui, ce ne sont point ses idées qui ont vaincu. Violemment refoulée d'abord, la nature a peu à peu repris le dessus avec la

1. Voy. sur les très nombreux textes qui affirment cette persistance de la crainte de la mort : *Index de morte*, dans *P. L.*, *Indices*, III, col. 197.

2. Hieron., *De vir. ill.*, 53 : Ferturque vixisse usque ad decrepitam aetatem.

3. Les chrétiens répètent d'ailleurs volontiers que Dieu ne maintient le monde qu'en considération de leurs mérites et cette idée contredit le désir de la fin, car il est étrange que Dieu aime si peu ses serviteurs que leurs vertus ne servent qu'à prolonger leurs épreuves; voy. Théoph., *Ad Autol.*, II, 14; Justin, *II Apol.*, 7.

4. Telle fut, par exemple, la crise du Grand Schisme au XIVe siècle.

connivence plus ou moins consciente de la puissance directrice du christianisme, de l'Église, trop soucieuse de gouvernement pour ne point être portée aux concessions. C'est elle finalement qui a triomphé ; le chrétien est resté homme, et il a laissé tomber, quitte à se les rappeler en ses méditations, les obligations qui l'empêchaient de l'être. Il n'y eut jamais d'autres vrais chrétiens que des saints comme François d'Assise, et si rare en est l'espèce, et si éloignée de la pratique courante du christianisme, que le « petit pauvre de Dieu » épouvanta l'Église de son temps, fut à la lettre escamoté par elle, et ne dut qu'à son inaltérable candeur, comme à son inattaquable humilité, de ne pas être traité en hérétique dangereux [1].

1. Voy. Sabatier, *Vie de S. Fr. d'Ass.*, Paris, 1894, in-8°, *passim*, et surtout la *Legenda antiquissima* de Frère Léon, publiée par le même, Paris, 1898, in-8°.

CONCLUSION

I. L'originalité de Tertullien ; à quelle tradition chrétienne il se rattache. — II. Portée chrétienne de ses idées dans le présent et dans l'avenir. — II. Leur portée païenne, au point de vue politique et au point de vue social ; triomphe de l'esprit de compromis. — III. Intérêt général que présentent le temps et l'œuvre de Tertullien par rapport à l'histoire de l'entente finale entre l'Empire et l'Église.

I. — A une première lecture de l'œuvre de Tertullien, sa personnalité paraît si fortement accentuée et si originale qu'on est tenté de voir en lui une exception parmi ses contemporains, d'attribuer à son caractère, à sa volonté spontanée, l'exagération de ses théories et le rigorisme de ses interprétations. Ce n'est pas tout à fait cette conclusion qui ressort de notre étude [1].

Bien avant lui, il s'était formé dans le christianisme deux courants différents d'opinions et de sentiments ; on les suit déjà tous deux à travers le Nouveau Testament. L'un porte les modérés, ceux qui, sans précisément transiger avec le siècle, ne se refusent pas à des accommodements, qui, sans rien abandonner de la foi, la veulent humaine et bienveillante, aimable sinon souriante, qui ont aux lèvres des mots d'encouragement et des paroles de pardon, plus volontiers que des menaces, qui promettent la récompense plus souvent qu'ils ne brandissent le châtiment, qui condamnent les vices et prêchent les vertus, mais sans brutalité et sans violence, qui restent hommes enfin, tout en étant chrétiens et qui ne pensent pas qu'il leur faille détester la terre parce qu'ils aspirent au ciel ; ils sont d'ailleurs décidés à attendre en patience l'heure que Dieu a marquée pour les y appeler. S. Paul est le type accompli de ces hommes. L'autre courant entraîne les violents, ceux que la rigueur attire, que la peur de l'enfer étreint, que la haine du siècle enflamme, que la souffrance exalte et fascine, que l'espoir de la vengeance divine soutient; ceux-là menacent et tonnent, gémissent sur les péchés du monde, s'isolent et se

1. Il est bien entendu que l'originalité de Tertullien au point de vue dogmatique ne fait pas question ici.

retranchent autant qu'ils le peuvent de l'humanité ; ils espèrent chaque matin voir luire la dernière aurore et ils appellent la fin promise de leurs vœux les plus ardents. Jacques, frère du Seigneur, qu'il soit ou non l'auteur de la lettre qui porte son nom [1], le Voyant de l'*Apocalypse*, en quelque manière S. Luc [2], sont, aux âges apostolique et évangélique, les notables représentants de cet état d'esprit et d'âme.

C'étaient là deux manières de concevoir le christianisme également justifiables, en ce sens qu'elles ne différaient que par l'interprétation des paroles du Maître, ou mieux par la place qu'elles donnaient aux diverses parties de son enseignement : elles ne s'accordaient pas sur le choix des préceptes de premier plan. Elles ne constituaient réellement pas deux doctrines, mais seulement deux tendances, auxquelles chacun se rattachait plus ou moins complètement, selon son caractère et ses goûts, si bien qu'il y avait, entre les positions les plus extrêmes, une foule d'intermédiaires et de degrés. Toutefois, ces deux tendances demeuraient de sens opposés et les destinées du christianisme dépendaient, en définitive, du triomphe de l'une sur l'autre. En dehors même des désaccords plus ou moins graves que leur divergence suscita parmi les premiers fidèles et de l'apparition de l'ébionisme, qui fit courir à la communauté naissante son premier grand danger, elles persistèrent toutes deux dans l'Église, alors même qu'elle eut pris définitivement en main la direction du christianisme. Or l'Église, je crois l'avoir établi, ne pouvait être rigoriste, elle fut, à peu d'exceptions près, toujours paulinienne. Je répète que ce n'était pas seulement pour elle question de goût, inclination naturelle d'hommes semi-publics et de gouvernants, mais absolue nécessité de vie, contrainte invincible de la nature humaine, qui n'accepte les solutions extrêmes que pour un moment, quand elle les accepte. Les hommes sont, en moyenne, trop médiocres et trop vains pour soutenir l'héroïsme de la foi de S. Jacques, pour soumettre leur existence à la terreur de l'*Apocalypse*, pour éloigner d'eux délibérément tout ce qui embellit et charme leur passage ici bas. C'est pourquoi l'Église, dès qu'elle prit conscience d'elle-même et de son rôle, ne fut point favorable à la tradition des intransigeants : si elle mit du temps à les écarter de son chemin, c'est qu'ils se référaient à des textes dont il lui était difficile de contester l'autorité. Heureusement pour elle, leur exagération ne porta pas que

1. Eus., *E. H.*, II, 23, nous rapporte, d'après Hégésippe, qu'il prie tant et tant pour les péchés du peuple que ses genoux deviennent calleux comme ceux d'un chameau.

2. Je songe à ses doctrines sur la richesse.

sur la question des rapports du christianisme et du siècle, mais elle s'égara aussi sur des questions de dogme ; l'hérésie tendait maints pièges à ces exaltés : ils y tombèrent pour la plupart et fournirent ainsi à l'Église le moyen de se débarrasser en bloc de toutes leurs doctrines. Telle fut, par exemple, la fortune de Tatien, qui présente avec Tertullien tant de points de ressemblance. Au point de vue qui nous occupe, le montanisme fut une manifestation collective de même ordre que celle de Tatien, une réaction de la rigueur et de l'esprit de détachement de la terre contre l'esprit de compromis, qui pénétra de bonne heure les chrétiens moyens et leurs chefs. Sous le règne des Sévères, les progrès de cet esprit sont plus rapides et plus visibles que sous celui des Antonins, simplement parce qu'alors le nombre des fidèles augmente, que, par conséquent, la moyenne de l'héroïsme chrétien baisse. C'est pourquoi la réaction de Tertullien, d'ailleurs plus constante et plus énergique que celle de Tatien, est aussi plus frappante. Notre auteur est donc, au début du IIIe siècle, le représentant le mieux en vue des idées de S. Jacques, de l'auteur de l'Apocalypse et de S. Luc ; il ne s'inspire pas que d'elles, mais, foncièrement, il pense, et souvent il parle, selon leur esprit.

Il ne faut donc pas voir en lui « le type de ces novateurs hardis », qui, après avoir enthousiasmé l'Église par l'ardeur qu'ils mettent à attaquer ses ennemis, finissent par la gêner, et la scandaliser [1]. Il est un continuateur, un réactionnaire par rapport à l'Église de son temps ; je ne sais pas si le succès certain que ses ouvrages d'apologétique et de polémique contre les hérétiques eurent en elle, au moins au IVe siècle, alla jusqu'à l'enthousiasme, mais je ne crains pas d'affirmer que le *De Corona militis*, le *De pudicitia* et le *De monogamia*, maintes parties des autres traités, excitèrent dès l'abord de sages défiances parmi les évêques, et finalement les scandalisèrent.

Le caractère de Tertullien le portait à la violence, à l'exagération, aux excès de sentiment et de parole ; ses sympathies l'entraînaient naturellement vers les intransigeants et les exaltés. Veut-on voir à quel point il est proche de Tatien ? Il suffit de rappeler quelques phrases du discours que l'auteur de l'*Adversus Graecos* met dans la bouche du chrétien parfait [2] : « Je n'ai point le désir de régner, non plus que celui de m'enrichir ; je n'envie pas le pou-

1. Courdaveaux, *Tertullien*, ap. *Rev. de l'hist. des relig.*, t. XXIII, p. 1 ; Tertullien serait « le Lamennais du IIIe siècle ».

2. Tertullien connaît Tatien ; il cite son nom deux fois : *De prescr. haer.*, 52 et *De jejun.*, 15, non pas, il est vrai, pour s'appuyer sur lui, mais pour le déclarer hérétique ; sans avoir peut-être subi son influence, il prolonge son esprit.

voir ; je déteste la débauche; je ne vais point courir les mers dans un esprit de lucre insatiable ; je ne combats pas pour remporter une couronne ; je suis délivré de la manie de la gloire; je méprise la mort ; je sais m'élever au dessus de toutes les maladies ; le chagrin n'a pas prise sur mon âme. Suis-je esclave ? Je sais supporter la servitude. Suis-je libre? Je ne tire pas vanité de ma naissance. Je sais que le soleil luit le même pour tous les hommes et que la mort frappe aussi bien les heureux de ce monde que les misérables. Les honneurs et le crédit qui entourent le riche ne font point qu'il ait tout ce qu'il souhaite et qu'il soit sans besoins; mais le pauvre, mais l'homme mesuré dans ses désirs (ὁ μετρίωτατος), les bornant à ce qui lui importe, obtient aisément satisfaction [1]. » Tertullien pourrait être tenté d'ajouter quelques traits à ce tableau chrétien, mais n'en approuverait-il pas l'ensemble et tous les détails ? Ne serait-il pas aisé de reconstituer l'un en empruntant les autres à ses propres ouvrages ? Sur toutes les questions primordiales, nous avons découvert sans peine que Tertullien se rattache à une tradition antérieure; il n'en est pour ainsi dire pas où sa doctrine marque un point de départ. C'est seulement par l'expression dont il revêt ses idées qu'il est original, par le pittoresque de ses images, la hardiesse brutale de ses épithètes, par son style enfin et aussi par ses manières d'écrivain. Pédagogue subtil et hargneux dans ses ouvrages de théologie, assaillant habile et redoutable plus que défenseur patient dans ses ouvrages d'apologétique, directeur de conscience rogue et sans nuances dans ses traités d'édification ou de morale chrétienne, il est incontestablement singulier dans son génie. C'est de cette originalité là, toute de caractère et de forme, que sortent ses aperçus nouveaux sur les questions politiques, sociales et pratiques. Ils ne portent d'ailleurs que sur des détails ; ce sont des déductions ingénieuses de principes et d'idées dès longtemps connus, des idées de raisonnement pour ainsi dire, qui procèdent de sa rhétorique ou de sa logique de sophiste, idées de circonstances et d'à propos et qui parfois se contredisent. De fait, si le compte de ces idées propres à Tertullien, je veux dire des aperçus réellement féconds et originaux qu'il a trouvés, serait vite fait, en revanche, la liste de ses expressions heureuses serait fort longue [2], autant que celle de ses développements bien personnels, de ses discussions, tantôt déliées et pénétrantes, tantôt fortes et profondes. C'est donc là, assurément, un homme de talent, une façon de génie oratoire à la fois fruste, raffiné et captivant ; ce n'est

1. *Adv. Graec.*, 11.
2. Voy. simplement dans l'éd. Migne I, col. 209 et s. celle de ses *Proverbiales formulae*.

pas un facteur d'idées nouvelles, en ce qui regarde les questions que nous avons examinées.

Pourquoi n'est-ce pas l'impression qu'il produit d'abord et pourquoi n'est-ce pas l'opinion qu'on a de lui généralement ? C'est que ses sentiments sont déjà dans l'Église orthodoxe de son temps une sorte d'anachronisme et qu'il demeure dans notre esprit quelque incertitude sur sa véritable position par rapport à cette Église. La tradition ecclésiastique lui a été particulièrement indulgente. Elle a, sans doute, éliminé ses traités les plus scandaleux [1], elle a condamné celles de ses idées qui étaient manifestement hétérodoxes ; mais elle a fait plus qu'admettre les écrits qui n'étaient point entachés d'hérésie, elle a continué à faire des emprunts même aux autres. Cette bénévolence de faveur, qui s'explique et par l'ardente conviction chrétienne de Tertullien et par son talent, a tout de même créé un malentendu : nous imaginons volontiers qu'il est un Père de l'Église comme les autres, qu'il est dans l'Église. Or rien n'est moins sûr. Ce n'est pas seulement sur quelques points qu'il est entré en désaccord avec elle, il l'a attaqué très directement [2], car, par *psychiques*, il entend ceux qui suivent les voies ordinaires de la foi, la discipline ecclésiastique ; plus même, il l'a niée le jour où il a proclamé qu'elle était là où étaient trois chrétiens, fussent-ils trois laïques [3]. Horrible proposition ! s'écrie un commentateur, qui frémit aux dangers qu'elle recèle pour l'Église [4] Les évêques du IIIe siècle n'ont certainement pas été moins émus, songeant que le même homme disait : « L'Église, ce n'est pas la collection des évêques, c'est l'Esprit [5] ». Il nous faut donc croire que l'Église orthodoxe l'a écarté tout à fait à partir de sa chute, mais, en réalité, il était virtuellement séparé d'elle dès ses premiers écrits. L'incertitude qui demeure sur la chronologie de son œuvre ajoute encore, d'ailleurs, à la difficulté que nous éprouvons à le situer exactement par rapport aux orthodoxes, sur les questions qui ont fait l'objet de notre étude. Ce qui paraît certain, c'est que la tradition dont il incarnait l'esprit n'était plus intégralement représentée à son époque que par des hérétiques hors de l'Église, difficiles à connaître pour nous, souvent, j'imagine, indécis et douteux durant un temps plus ou moins long, aux yeux de leurs contemporains

1. Voy. l'*Introduction*, p. VI.
2. Saint Jérôme l'affirme à propos du *De ecstasi*, voy. l'*Introduction*, p. VII.
3. *De exhort. cast.*, 7 : Sed ubi tres, Ecclesia est, licet laïci.
4. *Préface* de l'éd. Migne, I, col. 31 : Horribilis sane propositio, ex qua funestiora bene multa pro Ecclesia consequuntur.
5. *De pudic.*, 21 : Ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum : Domini enim, non famuli est ius et arbitrium ; Dei ipsius non sacerdotis.

eux-mêmes [1]. Au reste, Tertullien ne semble pas avoir eu de succès officiel dans l'Église au temps où il a écrit, on ne le cite pas; je ne veux pas dire qu'il ne soit pas lu; nous ne l'aurions pas conservé du tout s'il en avait été autrement; je crois seulement qu'il n'est lu que pour son talent et qu'il est tenu pour suspect par les chefs de la foi. Nous nous exagérons probablement son influence et je suis porté à penser qu'elle ne s'est guère fait sentir de son vivant, et même longtemps après, en dehors de l'Afrique carthaginoise et peut-être de Rome [2]. C'est seulement après le triomphe, que, ses doctrines étant définitivement écartées, la tradition étant fixée, on a pu considérer qu'il n'était plus dangereux de le remettre en bonne posture dans l'Église et d'oublier ses hérésies, pour ne se souvenir que de l'éloquence de sa foi [3]. Lui-même semblait s'être prêté d'avance à cet accord par la différence de ton qu'il avait observée dans ses ouvrages écrits *pour* l'Église et ceux écrits *dans* l'Église. Dans les premiers, il s'était pour ainsi dire imprégné des sentiments moyens; parlant au nom de l'Église, il s'était efforcé de penser comme elle et de garder, au moins dans son langage, une modération convenable. Dans les seconds, au contraire, il s'était abandonné à toute son impétuosité naturelle, parce qu'il voulait s'efforcer de ramener ses frères à une tradition dont il les voyait déjà bien éloignés. Cette contradiction qu'il porte en lui et qui permettait de mettre au premier plan de son œuvre l'*Apologétique* et l'*Ad Scapulam* pour rejeter le *De pudicitia* au dernier, ne prouvait-elle pas aussi que, dès l'heure où il écrivait, il était loin de l'Église — loin non pas en avant, mais en arrière ?

Pourquoi a-t-il marché dans cette voie plutôt que dans l'autre? Pourquoi, lui, qui connaissait et vénérait les instructions de S. Paul, en a-t-il été plus gêné qu'aidé? Pourquoi ne les a-t-il pas simplement suivies? Sans doute à cause de l'affinité qui existait entre son caractère et les solutions extrêmes; mais aussi en conséquence d'une idée qui occupe, pourrais-je dire, le centre de son

1. Tertullien lui-même pourrait être un bon exemple de cette indécision que garde parfois le passage d'un orthodoxe à l'hérésie.

2. Son influence ne paraît, en effet, certaine que sur Saint Cyprien, Commodien, Lactance, Novatien, deux évêques d'Afrique, un rhéteur africain et un prêtre de Rome; encore Saint Cyprien ne lui ressemble-t-il guère par l'esprit et par la doctrine : c'est sur son exemple que je me fonderais pour affirmer qu'on l'a lu surtout pour son talent. Les Tertullianistes paraissent n'avoir vécu qu'en Afrique.

3. Ce sont surtout les contemporains du triomphe ou les grands docteurs des IVe et Ve siècles qui le citent : Lactance, Eusèbe, Optat de Milève, S. Augustin, S. Ambroise, S. Jérôme, S. Hilaire, voyez Harnack., *G. A. C. L.*, I, p. 679 et s. Clément d'Alexandrie et Origène, ses contemporains, ne semblent pas le connaître.

esprit, qui est comme la cheville ouvrière de sa logique, à laquelle se ramènent tous ses raisonnements, avec une telle régularité, qu'il en semble avoir un système, une conception complète et équilibrée de la vie, du siècle et de la mort. Cette idée, c'est celle de l'imminence de la fin du monde. C'est par elle qu'il croit si pressante, si immédiate, si nécessairement unique la préoccupation du salut; par elle qu'il retranche de la vie tout ce qui est humain, tout ce qui attache l'être à la terre et le détourne du ciel un instant; par elle qu'il proscrit la vie publique, les occupations ordinaires du citoyen, ses préoccupations aussi, son attachement à sa patrie; par elle, qu'ayant brisé la cité, il brise la famille, déteste le mariage, écarte, avec les enfants, les affections trop vives et trop absorbantes; par elle qu'il se détourne des souffrances d'ici-bas et ne prend souci d'améliorer le sort de ceux qui les endurent que pour assurer le salut de ceux qui les soulagent; par elle qu'il bannit l'art, méprise la beauté, fuit l'allégresse et la joie de vivre; par elle enfin qu'il aboutit, à force de renoncements, à ce monstrueux égoïsme de l'âme, qui, ne songeant plus qu'à elle-même, ne vit plus qu'en espérance et ne trouve de soutien, parmi les épreuves de l'existence, que dans l'espoir de la vengeance divine sur les méchants, dans une ardente aspiration à la mort et une impatiente attente du repos en Christ. Que, par la pensée, on la fasse disparaître, cette idée tyrannique; qu'on imagine que Tertullien, croyant, comme tout chrétien, à la fin du monde, la recule dans cet inconnu que les instincts de l'homme se chargeront de faire indistinct et lointain, on voit quelles conséquences s'en suivent. Il peut se reprendre à la vie : il y apportera toujours un esprit personnel de rigueur et d'abstention, de prudence aussi, qui l'éloignera des compromis déjà si communs de son temps et si inquiétants pour le vrai chrétien; par ces traits, il gardera parmi ses frères quelque singularité; mais ses interdictions tombent ou se tempèrent toutes. Ce qui n'est pas défendu peut devenir permis; ce qui est permis peut devenir expédient, en tous cas indifférent; et cela est la chose essentielle. L'Antéchrist ne frappe pas à la porte, Dieu sourit encore, le fidèle peut se plaire ici-bas; il peut y aimer et y jouir des biens du Seigneur : il en a le temps. Il lui est permis d'espérer que sa foi gagnera l'État lui-même et rien alors ne s'opposera plus à ce qu'il le serve, à la seule condition de prendre toujours conseil de sa conscience et non de la légère opinion des hommes; il s'interdira seulement d'être soldat, car un soldat tue et la loi suprême du Christ est une loi d'amour, je ne crois pas que Tertullien puisse faire de concession sur ce point, mais c'est à peu près le seul. Le chrétien fuira les vices qui souillent l'âme, il bannira de son cœur tous les sentiments violents, comme.

de sa vie, les mesures extrêmes et marchant ici-bas d'un pas calme et tranquille, il tiendra ses yeux constamment fixés sur un idéal de modération et de sagesse confiante; la mort le prendra quand il plaira à Dieu; il quittera la terre comme il l'aura habitée, avec sérénité, avec une résignation si pleine d'espérance que la douleur des siens en sera tout apaisée. Ce chrétien-là, faut-il le faire remarquer, c'est à peu de chose près, celui qu'imagine Clément, le bon Alexandrin, Grec toujours et presque malgré lui, incliné à aimer la lumière du jour et à louer Dieu dans ses œuvres. Celui-là est un fils de S. Paul et un disciple selon le cœur du Maître. Ce n'est pas le doux Nazaréen qui inspire Tertullien; c'est le Dieu des Juifs, celui qui fait peur et qui frappe, plus qu'il n'encourage et ne pardonne, c'est le Père des judéo-chrétiens de la première heure.

II. — Nous avons donc la notion de la place qu'occupent les sentiments de Tertullien, dans l'évolution des idées chrétiennes jusqu'au IIIe siècle, il nous reste à nous rendre compte de leur portée, tant au point de vue des chrétiens et de l'Église qu'à celui des païens.

De son temps, ils prolongent, avec une force singulière, les désirs d'isolement du monde et d'abstraction de la nature, si profondément enfoncés dans le cœur des plus austères d'entre les premiers frères; ils séparent le chrétien de l'homme et du citoyen, cherchent à lui rendre la vie intolérable et y réussissent quelquefois; ils lui proposent un idéal inaccessible, déjà écarté par le commun des fidèles et qui est seulement capable de susciter des martyrs. Je ne serais pas surpris qu'il en ait, en effet, engendré et que le martyrologe d'Afrique ne porte les noms de plus d'un Tertullianiste. J'ai signalé plus haut la relation qui existe entre les sentiments exprimés dans les *Actes de S. Maximilien* et ceux que nous rencontrons dans le *De corona militis* [1].

Si, durant sa vie, il prépara des martyrs, Tertullien, après sa mort, contribua à faire des moines. Nul, en effet, d'entre les Pères, n'a plus que lui habitué les chrétiens à placer au-dessus des habitudes communes et moyennes cet idéal monacal qui fut pour l'Église, pour l'État chrétien, pour la société antique, comme une porte de sûreté, par laquelle sortirent discrètement du siècle tous les fidèles qui n'eurent point le courage de le tolérer. Voyez le portrait que le biographe de S. Ephrem nous trace de ce Père illustre [2]. « Depuis

1. Voy. le chap. relatif au *service militaire*.
2. J'en emprunte la traduction à M. Duval, *La Littérature Syriaque*, Paris, 1899, in-12, p. 332.

son entrée dans la vie monastique jusqu'à la fin de sa vie, il ne mangea que du pain d'orge et des légumes secs, quelquefois des légumes verts. Il ne buvait que de l'eau, son corps était desséché sur ses os, semblable à un tesson d'argile. Son vêtement était formé de nombreux morceaux, couleur de fumier. Il était petit de taille, son visage était toujours sévère, jamais il ne riait. » Ne voilà-t-il pas un homme qui a réduit son humanité au minimum absolument indispensable et n'avons-nous pas l'impression que Tertullien l'admirerait? Il réalisait, en effet, son idéal, car, à la contrainte qu'il savait exercer sur son corps, il joignait une grande charité et un grand zèle pour la défense de la vérité. Les moines seront donc, dans l'Église, les seuls vrais chrétiens selon le cœur de Tertullien. Ce résultat était sans doute inévitable, mais il n'était pas selon son désir, car jamais il n'avait voulu restreindre ainsi la portée pratique de ses idées ; c'est à la chrétienté entière et pas seulement à un couvent qu'il les voulait étendre ; c'était le trahir que de faire de ses œuvres le manuel du sermonnaire ou le vade-mecum du cénobite.

Au IVe siècle, c'en est fait, les idées de Tertullien sont définitivement condamnées par l'Église, ou du moins écartées du chemin du commun des fidèles; tout ce qu'elles ont d'incompatible avec la pratique que veut maintenir le gouvernement des chrétiens, est accentué dans la déclaration finale du concile de Gangres [1]. « Nous écrivons ces choses, non pas pour retrancher ceux qui, dans l'Église de Dieu, veulent, suivant les Écritures, s'exercer à la continence et à la piété, mais bien ceux qui, sous prétexte d'exercice, se laissent aller à l'arrogance à l'égard des fidèles qui vivent en plus grande simplicité, ceux là qui, contre les Écritures et les canons de l'Église, introduisent des nouveautés. Ainsi la virginité qu'accompagne l'humilité, nous l'admirons; et la continence, qui est gardée avec piété et gravité, nous l'admettons; quand l'éloignement des affaires du siècle s'accomplit avec humilité, nous le révérons; nous honorons une honorable union de mariage et nous ne vilipendons pas les richesses possédées en toute justice et en toute bienfaisance; les vêtements vulgaires, quand on les adopte afin de donner au corps le moins possible de soins raffinés et absorbants, nous les louons et nous sommes opposés aux allures dissolues et molles affichées par le costume; et les demeures de Dieu nous les honorons; et ceux qui y vivent en commun, nous estimons qu'ils font œuvre sainte et utile; mais nous n'enfermons pas la piété dans ces demeures, jugeant digne d'honneur tout édifice élevé au nom de Dieu, nous

1. *Conc. Gangr.*, can. XXI, ap. Mansi, II, p. 1302 et s.

estimons utile aussi à la communauté l'assemblée des fidèles qui se tient dans l'église et nous louons les insignes largesses des frères, qui, conformément aux traditions, se répandent sur les pauvres par l'intermédiaire de l'Église. Et pour tout dire en un mot, ce sont les prescriptions que nous ont transmises les Saintes Écritures et les traditions apostoliques que nous désirons voir suivre dans l'Église. » A lire rapidement cette déclaration, il ne semble pas que Tertullien en soit heurté; en réalité, il n'est presque pas un mot de la profession de foi qu'elle exprime qui ne le contredise. Elle est, par excellence, un document ecclésiastique, qui dit beaucoup, mais suppose plus encore ; elle rend à la perfection, et à l'Écriture intangible un hommage convenable, mais elle insiste sur le mérite qu'il y a à faire comme tout le monde, à se laisser guider par la tradition, c'est-à-dire par l'interprétation de l'Écriture, que l'Église à si bien fondée, qu'elle finira par supplanter complètement le texte dans l'esprit de beaucoup de chrétiens. Elle est la condamnation de l'excès, de l'orgueil dans le mérite et elle enferme au couvent, d'une louange discrète, les fidèles qui veulent se singulariser par trop de vertu ; il faut admirer leur exemple toujours ; il n'est plus nécessaire de le suivre. C'est tout pénétrés de l'esprit de S. Paul que les Pères du concile de Gangres ont donné à la communauté chrétienne ces instructions qui résument toutes les autres ; mais c'est aussi très conscients des nécessités qui s'imposent au fidèle sur la terre, quand il n'est pas plus qu'un homme ; leur canon est du S. Paul mis au point pour les frères du IVe siècle. Tertullien en aurait certes pu approuver la lettre, mais il n'en aurait goûté ni le bon sens ni la prudence, car ses opinions étaient orgueilleuses, étant sans pitié, ou du moins sans bienveillance, pour les faibles ; il gardait, en se laissant arracher pour eux quelques concessions, un air chagrin et méprisant qui l'éloignait de la véritable humilité sur laquelle les Pères reviennent ici par trois fois. L'Église ne veut plus en elle de sentiments extrêmes, parce qu'elle veut vivre et durer.

III. — L'exagération d'un Tertullien était, en effet, très nuisible à l'Église et à la cause qu'elle soutenait, c'est-à-dire à la paix de ses fidèles et au triomphe de sa foi. Les idées du vieil Africain, c'étaient celles que les magistrats entendaient exprimer au tribunal par les confesseurs et les martyrs, par les irréconciliables. Elles étaient réellement dangereuses pour l'État : puisqu'elles prétendaient éloigner de lui le dévouement de ses sujets et leurs services, elles le condamnaient sans phrases à mort. Cependant, elles étaient pour lui encore plus inquiétantes que dangereuses, car elles étaient encore

plus graves par l'esprit qui les inspirait que par les abstentions qu'elles proclamaient nécessaires. C'est qu'elles tendaient à transformer en espèce de dogmes, au moins en très strictes prescriptions de discipline religieuse, les négligences dont souffrait déjà l'État et le laisser aller trop fréquent parmi ses serviteurs. On conçoit que la voix de Tertullien fût pour lui tout à la fois inquiétante et irritante. Il ne s'exagérait probablement pas la portée des intempérances de langue, mais il lui était difficile d'évaluer précisément pour l'avenir les opinions d'un exalté; on ne sait jamais ce que deviendra une doctrine ou une idée. Il n'est pas probable que, dans son désir d'assurer à ses frères les gloires et les récompenses de l'épreuve suprême, Tertullien ait voulu précipiter les mesures violentes contre eux; mais il l'aurait désiré qu'il n'aurait pas eu besoin de parler autrement qu'il n'a fait. Si légères, si contredites, si peu solides, étaient ses concessions, à s'en tenir même aux déclarations des ouvrages publics, qu'elles ne pouvaient donner une heure d'illusion à un païen attentif, non plus qu'à l'État; en revanche, elles étaient capables de leur inspirer une haine tenace et redoutable, contre tous les chrétiens. Il est permis de douter si l'*Apologétique* par exemple, l'*Ad nationes* ou l'*Ad Scapulam* ont atteint le résultat en vue duquel ils avaient été écrits. Les fidèles modestes, les humbles, les conciliants, les médiocres, les sages, l'Église même, ont eu vraisemblablement plus à perdre qu'à gagner à être défendus par Tertullien.

Dangereuses et inquiétantes au point de vue politique, ses opinions l'étaient peut-être plus encore au point de vue social, parce qu'il est plus aisé de contraindre des hommes que de briser des idées. Les païens pénètrent sans doute très difficilement l'esprit et le sens véritable de celles de Tertullien. Il leur suffit de considérer ses principes et ses tendances et de conclure selon la logique humaine, au lieu de s'arrêter aux conclusions de la foi ou de la morale chrétiennes, pour avoir l'impression d'un socialisme profondément destructeur; plus de religion, plus de famille, plus de propriété véritable; les hommes ont des droits égaux, plus de distinctions sociales et, au seuil de l'avenir, le communisme menaçant. Le tout, d'ailleurs, vague, confus, encombré de formules inintelligibles pour les païens et d'autant plus redoutable. Tertullien s'arrête à la morale et à la recherche du salut individuel dans la vie éternelle, il ne s'élève pas jusqu'au socialisme et au rêve d'une régénération de l'humanité. Mais il faut être chrétien pour comprendre cela [1]; les païens entrevoient seulement qu'il détruit sans recons-

1. Encore l'existence des sectes chrétiennes réellement communistes, comme

truire. Là même où il a raison, là où ses idées pouvaient devenir fécondes humainement, sur la question du travail, par exemple, il choque les préjugés et bouleverse les usages admis. Tout cela n'est-il pas susceptible d'accroître l'inquiétude et le malaise, déjà si graves dans la société de la fin du IIe siècle ?

Enfin, au simple point de vue de la vie pratique, Tertullien est, pour un païen, tout à fait déconcertant; ne semble-t-il pas haïr la vie, la comprimer, l'avilir, s'insurger contre la nature ? Et ici l'impression païenne est juste : il hait la chair, ses œuvres et ses joies; il l'écrase du poids de l'esprit dominateur [1].

Tout ce qu'il disait, il ne l'avait point inventé, il le répétait, mais nul encore n'avait trouvé pour l'exprimer des accents aussi vigoureux, des mots aussi ardents, une aussi sauvage éloquence; nul surtout ne l'avait encore dit en latin. C'étaient là bien des raisons pour qu'il fût lu, alors que d'autres ne l'avaient pas été. Il nous est impossible de savoir si tous ses ouvrages furent bien connus des païens, mais il suffisait que ceux qu'il leur destinait le fussent, pour qu'il leur donnât l'impression de poser le christianisme en ennemi irréconciliable de l'Empire, de la société et de la vie romaines.

Comment se fait-il donc alors qu'il soit mort si âgé et, vraisemblablement, sans avoir été inquiété durant sa vie? Ne devait-il pas attirer, avant tous ses frères, la dangereuse attention des persécuteurs ? J'avoue que c'est là une difficulté que je n'ai pu lever complètement et que je ne suis pas même sûr d'avoir atténuée. La perplexité dans laquelle elle me laisse est accrue parce que nous savons d'Origène, qui, après une vie consacrée toute à défendre et à propager la foi très ouvertement, mourut, âgé de près de soixante-dix ans, dans les derniers temps du règne de Dèce [2], non pas certes sans avoir été inquiété, mais sans avoir été soumis à l'épreuve suprême [3]. Or, il s'était compromis de la manière la plus patente durant la persécution soulevée à Alexandrie sous Sévère [4]. Il avait osé reprendre l'instruction des catéchumènes, abandonnée par Clément d'Alexandrie, et si quelques particuliers, irrités de son succès, l'avaient sérieusement menacé, l'autorité romaine l'avait laissé tranquille. Pourquoi en fût-il ainsi pour Tertullien et pour Origène, alors qu'avant eux, et de leur temps

celle des Carpocratiens, rend-elle un malentendu possible même pour un chrétien.

1. *De resur. carn.*, 7 : Caro ministra et famula animae; *De bapt.*, 4 : Caro famulatur, spiritus dominatur.

2. Eus., *H. E.*, VII, 1; Dèce périt en 251.

3. Eus., *H. E.*, VI, 39.

4. Eus., *H. E.*, VI, 4.

même, de notables clercs et un grand nombre d'obscurs chrétiens furent soumis à de rudes tribulations et parfois périrent dans les supplices ? Est-ce seulement parce qu'il ne se produisit contre eux aucune plainte officielle [1] ? Il est bien invraisemblable qu'une telle plainte n'ait pas été formulée, invraisemblable même qu'elle ne l'ait pas été plusieurs fois, que, par exemple, les ennemis d'Origène, qu'Eusèbe nous peint si acharnés à sa perte, n'aient pas eu recours à ce moyen légal, et, en l'espèce, certain, de se défaire de lui ; que même, en définitive, il ne se soit trouvé personne à Carthage pour attaquer en justice un homme comme Tertullien, qui faisait la partie si belle à l'accusation. L'état d'esprit païen que nous peint l'*Apologétique* ou l'*Ad Scapulam* rend une telle volonté de tolérance inadmissible. Est-il plus croyable que les autorités publiques aient hésité à prendre d'elles-mêmes leurs sûretés vis-à-vis d'un Tertullien ou d'un Origène, qu'elles se soient strictement enfermées dans les formes légales, alors que ces deux chrétiens pouvaient tomber sous le coup d'une accusation de majesté, laquelle avait pour effet de suspendre la procédure normale, de donner au juge des pouvoirs discrétionnaires ?

Je ne vois alors que quatre hypothèses possibles : Ou les ouvrages de Tertullien n'ont pas été connus du tout des païens ; l'*Apologétique*, l'*Ad Scapulam*, l'*Ad nationes*, seraient alors des exercices de rhétorique chrétienne, plus ou moins destinés à affermir les frères dans la foi, en leur prouvant qu'ils sont injustement inquiétés ; en tous cas, enfermés dans l'Église. — Ou ils sont demeurés anonymes. — Ou il y a quelque raison particulière qui explique cette invraisemblable tolérance des païens. — Ou l'état d'esprit de ces derniers à l'endroit des chrétiens n'est pas tel que le laisse supposer Tertullien.

Est-il possible que les œuvres de notre auteur n'aient pas été connues du tout? Personne d'entre les contemporains païens ne les cite ; cela est certain, mais citent-ils davantage les autres écrits chrétiens ? Avons nous toutes les productions de la pensée païenne de ce temps ? Il ne faudrait point que l'estime dans laquelle nous tenons les ouvrages de Tertullien nous donnât des illusions sur la place qu'ils ont pu occuper dans la production littéraire de leur temps. Aux yeux des païens instruits, ils étaient certainement hors de la véritable littérature, c'étaient des opuscules de circonstance, quelque chose d'analogue aux écrits des pamphlétaires réfugiés en Hollande sous Louis XIV. Si ces derniers n'avaient été imprimés

1. C'est ainsi qu'Aubé, *Hist. des pers.*, I. p. 343, explique la longue tranquillité de Saint Justin.

en leur temps, nous en aurions perdu sans doute jusqu'au souvenir. Ce sont les chrétiens qui ont sauvé les œuvres de Tertullien parce qu'il les ont jugées chrétiennement intéressantes ; mais il se peut très bien que les païens de son temps les aient lus, y aient même répondu, sans que nous ayons à nous étonner d'avoir perdu toute cette littérature de combat, éphémère comme la bataille elle-même. Qu'avons nous d'ailleurs conservé de cette fin du second siècle et de ce début du troisième ? Presque rien, en dehors des écrivains chrétiens et des jurisconsultes. Je ne m'étonne nullement, pour ma part, que Dion Cassius ou Hérodien n'aient point cité Tertullien : leurs préoccupations ne vont pas à ces polémiques. Il n'y a donc aucune conclusion négative à tirer du silence des contemporains païens. D'autre part, nous avons assez souvent remarqué la différence de ton qui sépare les ouvrages *publics* de notre auteur, c'est-à-dire ceux qu'il destinait aux païens, des autres, les *secrets*, qui, dans sa pensée, ne devaient pas sortir de l'Église. Enfin, il dit formellement dans l'*Apologétique* et l'*Ad Scapulam* qu'il les envoie comme des lettres, parce que cette voie est la seule qui reste ouverte à un avocat des chrétiens [1]. Toutes ces nuances et ces précisions ne seraient-elles que le raffinement d'un habile rhéteur ? Il est malaisé de démontrer que c'est impossible ; mais il est permis d'affirmer que c'est peu probable.

Mais ces ouvrages *publics* ne seraient-ils pas anonymes ? N'auraient-ils pas été simplement envoyés à leurs destinataires au nom des chrétiens ? Ils ne portent point le nom de Tertullien ; mais il se peut que les formules d'envoi, qui ne présentaient en elles-mêmes aucun intérêt pour les chrétiens, aient disparu des copies postérieures ; de ce qu'elles n'existent plus, nous ne pouvons conclure qu'elles n'ont jamais existé. Au reste, l'anonymat de l'*Apologétique* ou de l'*Ad Scapulam* était très facile à percer, et j'imagine difficilement Scapula mettant au panier la lettre qu'il recevait sans chercher à savoir de qui elle lui venait. Je soutiendrais volontiers que Tertullien ne fût pas mort si vieux, s'il eût pu être convaincu d'écrire des libelles anonymes. N'oublions pas, d'ailleurs, qu'il était connu à Carthage — le *De pallio* suffirait à en faire la preuve — et qu'un homme de son caractère ne saurait rester dans l'ombre. En dernière analyse, ce qui pourrait subsister de l'hypothèse de l'anonymat tombe devant le cas d'Origène, lequel parlait dans le *didascaleion* d'Alexandrie, au vu et au su de tout le monde.

Faudrait-il supposer alors que Tertullien et Origène furent protégés par des amis puissants, ou simplement par la considération

1. *Apol.*, 1 ; *Ad Scap.*, 1.

publique. Pour Origène, ce n'est pas tout à fait impossible, si, comme l'affirme Eusèbe, il entretenait des relations avec les philosophes du dehors; mais nous n'avons aucun indice que Tertullien ait fait de même; nous avons, au contraire, plusieurs raisons d'affirmer qu'il ne l'a pas fait. D'ailleurs, des protections de ce genre sont suffisantes un moment, dans une circonstance particulière, elles ne sont pas efficaces pour toute une vie, en face de magistrats différents et d'un gouvernement central normalement rude. Quel est le gouverneur qui aurait couvert Tertullien, s'il avait pu craindre qu'une accusation de majesté ne parvînt aux oreilles de l'Empereur? La tolérance qui l'a, semble-t-il, constamment protégé ne pourrait donc s'expliquer que si elle se rattachait à un principe impersonnel. Peut-être n'est-il pas impossible d'en saisir un dans les écrits *publics* de notre auteur. Nous lisons dans l'*Ad Scapulam :* « Nous qui déplorons votre ignorance et qui gémissons sur l'erreur des hommes, et prévoyons ce qui doit arriver, et en voyons chaque jour les signes instants, il est nécessaire que nous recourions du moins au moyen détourné que j'emploie (c'est-à-dire une lettre) pour vous exposer les vérités que vous ne voulez pas entendre *publiquement* [1]. » D'autre part, nous trouvons dans l'*Apologétique* : « Si enfin tout autre voie est fermée à notre défense, qu'il soit permis du moins à la vérité de parvenir à vos oreilles par la voie *cachée* d'une lettre *secrète* [2]. » Enfin, un peu plus loin, dans le même ouvrage, Tertullien affirme que les païens laissent les philosophes aboyer contre le prince et il leur reproche d'être beaucoup moins endurants à l'égard des chrétiens [3]. Ne serait-on pas tenté de conclure de ces divers textes que le gouvernement romain admettait toutes les opinions, à condition qu'elles se donnassent comme spéculations philosophiques ou qu'elles lui fussent présentées sous forme de pétitions discrètes? Il redoutait avant tout le désordre; il n'avait guère à craindre qu'un tumulte fût excité par les déclamations de l'école, ou des subtilités de métaphysique qui n'atteignaient pas le peuple et il demeurait seul juge de la suite qu'il convenait de donner à une pétition. Quand Tertullien paraît insister, par la juxtaposition des deux mots *occulta* et *tacitarum* (*Apol.*, 1), qui ont leur pendant dans le *palam* de l'*Ad Scapulam*, sur le caractère discret de son plaidoyer, je ne pense pas que ce soit sans intention. Il prend alors vis-à-vis des pouvoirs publics la

1. *Ad Scap.*, 1 : Necesse est vel hoc modo erumpere ad proponenda vobis ea quae palam non vultis audire.
2. *Apol.*, 1 : liceat veritati vel occulta via tacitarum literarum ad aures vestras pervenire.
3. *Apol.*, 46 : plerique etiam in principes latrant sustinentibus vobis.

position d'un pétitionnaire régulier, dont la supplique est ou n'est pas prise en considération, mais qui n'est pas punissable de l'avoir envoyée. Cette hypothèse acceptée, l'*Ad nationes* se présenterait comme une sorte de manifeste philosophique; il n'est pas impossible d'y découvrir quelque intention de ce genre [1] et un esprit de modération plus grand que dans l'*Apologétique* même. Si on admet cette explication, qui peut valoir également pour Origène, il faut nécessairement admettre aussi que les autres ouvrages de Tertullien sont demeurés dans l'Église et n'ont pas attiré l'attention des païens en place. Or, si cette supposition ne soulève pas de difficulté réelle pour ce qui est des ouvrages de polémique chrétienne, ou de dogmatique, les païens se souciant peu sans doute de Marcion, d'Hermogène ou de Praxéas, il n'en va pas de même pour le *De idolatria*, par exemple, et surtout pour le *De Corona militis*. Ce dernier touchait à une question qui préoccupait certainement l'État et qui était, dirions nous, tout à fait d'actualité [2]; elle venait d'être renouvelée à Carthage par un incident qui avait fait scandale; comment croire que le violent manifeste de Tertullien, désapprouvé probablement par les orthodoxes, n'ait pas frappé les païens eux-mêmes, n'ait pas ému la police?

Je ne vois plus qu'une explication possible : Tertullien a calomnié les païens ses contemporains; il nous les représente, dans ses écrits apologétiques, comme si régulièrement acharnés contre les chrétiens que nous en oublions qu'ailleurs il suppose entre ces irréconciliables des rapports beaucoup plus humains; l'impression qu'il nous donne n'est pas la vraie, elle est surtout confuse, en ce sens qu'elle prête des sentiments analogues à tous les païens à l'égard de tous les chrétiens. Or, il se peut que le peuple ait eu, sous l'influence de quelque fléau public, qui donnait brusquement corps aux calomnies répandues contre les fidèles, de violents mouvements de colère contre eux; il se peut que les autorités publiques n'aient pas pu ou n'aient pas voulu en modérer les effets et y aient, au contraire prêté les mains [3]; mais il ne s'en suit pas qu'il y a eu, dans l'Empire, dès le début du IIIe siècle, unanimité de haine contre le christianisme et parmi les gouvernants et parmi les païens ordinaires. C'est le contraire qui est certain : le gouvernement, à l'époque de Tertullien, n'avait pas encore compris le péril chrétien; il ne s'était pas encore arrêté à des mesures d'ensemble et il n'avait jamais fait que tolérer les mesures locales imposées, pour ainsi

1. Voy. partic., I, 4.
2. *De cor.*, 1.
3. Tel paraît bien être, par exemple, le cas de Scapula : *Ad Scap.*, 3.

dire, par des causes étrangères à sa volonté spontanée. Les persécutions, qui en avaient pu résulter, avaient rarement atteint des fidèles comme Tertullien, d'abord parce que c'était à des hommes du peuple chrétien qu'allait la colère du peuple païen, ensuite parce que les magistrats frappaient encore plus volontiers sur les *humiliores*, dont le supplice ne tirait pas à conséquence, que sur les *honestiores* estimés ; et qu'ils considéraient surtout les chrétiens comme une *factio* de petites gens. Il faudrait donc voir, dans l'impunité dont jouirent si longtemps Tertullien et Origène, la vivante preuve de l'inintelligence de l'Empire et de la société païenne en face du christianisme.

Je crois, en définitive, n'être pas trop loin de la vérité en concluant que Tertullien n'a pas été poursuivi parce qu'avant de passer au christianisme il était avantageusement connu à Carthage, dans la haute société, qu'il demeura inconnu de la populace qui saccageait les cimetières chrétiens, qu'il passa, aux yeux des magistrats, pour une sorte de philosophe excentrique et d'avocat officiel d'une secte encore bien plus méprisée et plus dédaignée que redoutée. Ce fut seulement après qu'il se fût tu que le danger des doctrines qu'il avait soutenues apparut tout entier et que l'Empire, comme la société civile, purent avoir l'impression nette de la nécessité d'une réaction.

Cette impression, les persécutions prouvent qu'ils l'eurent, quelle que soit la part qui revienne à Tertullien dans sa formation, et qu'ils l'eurent surtout au IIIe siècle ; pourquoi donc se modifia-t-elle ? Pourquoi la grande crise de la fin du IIIe siècle et du début du IVe aboutit-elle à l'édit de Milan et au triomphe ? C'est parce que les idées de Tertullien — j'entends la tradition qu'il représente — ont réellement très peu pénétré dans la masse des fidèles. La vie chrétienne de Tertullien se passa à lutter contre l'esprit de concession ; il n'en triompha ni avant ni après sa mort. Ce n'est pas que ses sentiments aient tous disparu avec lui ; nous en avons retrouvé quelques-uns dans le christianisme jusqu'à l'heure de son absorption par l'Église, et dans l'Église même ; mais ceux qui les soutiennent encore ne gardent plus guère d'illusion sur leur valeur pratique ; ils les repoussent parmi ces *desiderata* irréalisables où les prédicateurs vont chercher les thèmes et les appuis de leurs sermons ; le *De idolatria*, le *De pudicitia*, rédigés pour être des guides du chrétien dans la vie, sont devenus tout au plus des livres d'édification.

En réalité, les idées de Tertullien étaient inintelligibles pour les médiocres, dont l'énorme majorité fit l'Église, plus encore que ne la firent les sages. Nous avons souvent une idée fausse des véri-

tables rapports qui s'établirent, peut-être dès le Ier siècle, et se développèrent surtout au IIIe, entre chrétiens et païens. Nous imaginons volontiers fidèles et infidèles comme deux sociétés, presque deux peuples, en présence et séparés par un très large fossé; ce n'est point dans cette relation qu'ils étaient. Entre un vrai païen et un vrai chrétien, il demeurait certes une distinction absolue; mais de l'un à l'autre il y avait de nombreux intermédiaires, dont l'existence ne saurait nous surprendre, après ce que nous avons vu de l'esprit religieux du IIIe siècle et du syncrétisme qui le caractérise. Nous avons la preuve que si Alexandre Sévère est un type original par quelque côté, son état d'esprit ne lui est cependant pas particulier. On a trouvé, auprès d'une des portes de Rome, une inscription très suggestive : elle porte la formule ordinaire d'invocation aux dieux mânes (D.M.), mais elle invite le *fossor*, qui serait tenté de violer la tombe qu'elle protège, à ne pas oublier qu'il est sous l'œil du « Dieu grand [1] ». C'est là, vraisemblablement, un texte du IIIe siècle et il est l'œuvre d'un homme qui est sur les confins du christianisme et du paganisme, comme, au Ier siècle, il s'en trouvait à mi-chemin entre le paganisme et le judaïsme. Il suffit de regarder d'un peu près les auteurs chrétiens du IIIe siècle pour découvrir des traces de ces demi-croyants. D'aucuns viennent à l'Église simplement parce qu'ils sont pauvres et qu'ils ont entendu dire que ceux qui sont consacrés au Christ ne laissent pas manquer leurs frères des choses nécessaires; d'autres y viennent pour voir et pour savoir, poussés par cette curiosité qui menait jadis Apulée de mystères en mystères et, n'ayant pas cru, y restent tout de même à moitié. Les uns et les autres sont déjà des intermédiaires entre les doctrines extrêmes dont ils gardent en eux quelques bribes et ils préparent les accommodements futurs; mais, au moins, ne sont-ils tolérés dans l'Église que parce qu'ils cachent leurs véritables sentiments [2]. D'autres y ont une petite place, ou s'y font une réputation honorable, qui ne sont pas cependant d'excellents chrétiens. C'est Origène qui nous permet de les deviner. Lui, qui est si sévère pour lui-même, exprime très nettement cette idée qu'il faut proportionner le christianisme aux forces de chacun, que les Apôtres l'ont fait et que l'Église suit leur exemple [3]; il y a des degrés parmi les fidèles, depuis les docteurs jusqu'à ceux qui se contentent de ce qu'on nomme métaphoriquement « la doctrine du lait [4] ». Sans

1. Fossor, vide ne fodias. Deus magnus oculum habet : vide et tu filios habes. Cité par M. Lafaye dans un *Bulletin de la relig. rom.*, ap. *Rev. de l'hist. des relig.*, XVIII, pp. 82 et s.
2. Clém. Alex., *Strom.*, I, 1, 6.
3. Orig., *C. Celse*, VI, 2.
4. *C. Celse*, III, 50 et s.

doute, les chrétiens essaient d'inculquer tous les dogmes à tous les hommes, mais, quand ils en rencontrent de particulièrement rebelles, ils s'efforcent, au moins, de les pénétrer de la doctrine du châtiment des méchants et de la récompense des justes, c'est-à-dire de les moraliser. L'état d'esprit et de conscience d'un grand nombre de païens d'alors les prédisposait à accepter sans peine une morale fondée sur de telles bases et Origène se félicite que l'accord se soit, en effet, établi entre les chrétiens et un grand nombre d'ennemis de leur foi pour régler sagement la vie. Il n'est même pas sans quelque penchant à croire qu'il sera tenu compte à de tels hommes de l'effort qu'ils auront fait et que la miséricorde de Dieu s'étendra sur eux [1]. Tant que le christianisme ne sera pas l'unique maître des âmes, il se pressera à ses portes une foule de ces hésitants à demi gagnés, ou gagnés tout à fait, mais retenus par quelque cause sur le seuil. S. Augustin sera longtemps un de ces hommes; il est fils de païen et de chrétienne, il n'est pas baptisé, ne fuit pas la débauche, incline au manichéisme, et se livre avec ardeur à la culture des lettres profanes ; mais il croit au Dieu infini et ne fréquente pas le cirque [2]. Voyez encore, dans les *Confessions*, le cas de Victorinus : c'est un rhéteur célèbre qui a sa statue sur le Forum; il a lu les Écritures et, tout bien considéré, il croit; mais il craint de faire de la peine à ses amis et il lui faut les vigoureux encouragements de Simplicianus, le maître de S. Ambroise, pour se décider à faire le pas décisif [3]. Pouvait-on parler à ces semi-païens, à ces demi-chrétiens, à ces hésitants éclectiques, à ces timorés, ou à ces lâches, qui reculent devant le baptême par effroi des obligations qu'il impose [4], pouvait-on parler de rigorisme, pouvait-on offrir les doctrines de Tertullien ? Ils étaient hommes et Romains d'abord et ils n'étaient — à part de très rares exceptions — disposés à n'accepter du christianisme que ce qui ne gênait pas trop leur humanité. Pour un Augustin, combien est-il venu de Constantins à l'Église? Et pourtant ce sont ces hommes, peu à peu entraînés vers le christianisme nominal, qui ont fait l'Église du triomphe et du compromis. Malgré quelques grands génies qui rehaussent l'épiscopat à la fin du IVe et au début du Ve siècles, ils lui ont imposé une part de leur médiocrité d'âme; mais ils ont rassuré l'État et la société, ils ont montré que la vie était possible et encore agréable avec la foi chrétienne. C'est ainsi que s'explique le passage des hommes du paganisme au christianisme et l'adoption du christianisme par l'Empire.

1. *C. Celse*, VIII, 52.
2. Voy. *Confessions*, *passim*, not. VI, 7, 12; 8, 13; VIII, 1, 2.
3. *Confess.*, VIII, 2, 3 et s.
4. Duchesne, *Le concile d'Elvire*.

quand les classes actives sont pénétrées par la foi nouvelle; ainsi s'explique encore que le gouvernement, que la société, que la vie de l'Empire, aient subi si peu de changements apparents du fait de cette transformation. Des idées très profondément chrétiennes s'altérèrent ou se perdirent alors; je crois même que la communauté chrétienne, oublia le vrai sens du christianisme; *a fortiori* les opinions les plus chères à Tertullien durent-elles disparaître. Je ne veux pas parler de ses doctrines sur le service de l'État, sur les principes sociaux, sur la morale sociale et sur la conduite de la vie courante, c'est trop clair, elles n'étaient pas viables; je songe à quelques autres qui pouvaient durer, par exemple sa tendance à l'individualisme. Il n'avait jamais eu en vue que l'individu, le salut individuel étant le seul sujet capable de l'intéresser dans l'homme; or, le triomphe de l'Église fut celui d'une personne collective qui enferme en elle les Prophètes inspirés de Dieu, son Verbe incarné en Jésus, les Apôtres et tous ceux qui détiennent leur tradition [1]. Que sont « les trois laïques », dont Tertullien veut faire l'Église, à côté de ce majestueux assemblage? Il faut dorénavant que l'individu se perde en lui ou verse dans l'hérésie. Il n'est plus qu'un chrétien qui puisse pratiquement lui échapper, c'est le solitaire qui vit loin des hommes et loin des prêtres. En définitive, c'est le christianisme assoupli, discipliné par l'Église que l'Empire a adopté; mieux, c'est l'Église et non le christianisme. La doctrine qui triomphe avec elle au IVe siècle, c'est celle de S. Paul, mais pâlie, affaiblie par d'inquiétantes concessions [2]; l'autre, celle de S. Jacques, de Tatien et de Tertullien, elle est définitivement morte dans le siècle.

IV. — Au point de vue de l'histoire de l'adoption du christianisme par l'Empire et de son adaptation aux nécessités et à l'esprit du siècle, l'époque où vécut Tertullien et son œuvre sont particulièrement intéressantes. L'époque est une période d'incertitude et d'hésitation, où les idées se heurtent d'nne manière brutale et en apparence confuse : les contradictions et les tendances les plus diverses se peuvent rencontrer chez le même homme, surtout s'il n'est point doué d'une personnalité très marquée; tel est, par exemple, le cas de Clément d'Alexandrie. Toutefois, il ressort assez clairement des querelles et des conflits qui sont soulevés en ce temps, non seulement dans le christianisme, si nous entendons enfermer dans cette expression toutes les sectes qui se disaient alors chrétiennes, mais même dans l'Église orthodoxe, deux opi-

1. August., *De unitate Ecclesiae*, I, 7.
2. Marignan, *La foi chrétienne au* IVe *siècle*, Paris, 1887, in-8.

nions relativement à l'issue de la lutte engagée entre la foi et le paganisme. Les uns croient que la vérité triomphera ici-bas de l'erreur, que l'Église sortira victorieuse de l'épreuve divine et qu'elle fera la conquête de l'Empire, en un jour plus ou moins prochain. Les autres ne croient réellement pas à cette victoire, ou ils n'osent l'espérer et ils la reportent dans l'au-delà de la vie, ce n'est qu'à la fin des temps, au pied du tribunal de Dieu que la foi vaincra. C'est la première opinion qui est nécessairement celle de l'Église, à part les heures de crise où l'excès des maux entraîne le découragement; c'est la seconde qu'adopte Tertullien et il est logique en s'y attachant, car, si le monde doit finir demain, il n'y a guère apparence que l'Empire ait le loisir de devenir chrétien : n'est-ce pas une raison suffisante pour qu'il ne lui offre pas de concessions? Toutefois, il n'est pas si étranger à son temps que le grand courant qui porte inconsciemment l'Église vers le régime constantinien ne l'entraîne pas quelque peu et, si inévitable est le compromis fondé en 313, que nous en entrevoyons chez lui même quelques éléments. Il ne s'avoue pas qu'il est débordé, mais il l'est, il en a la vague impression et c'est en vain qu'il lutte pour rester dans la pure logique du christianisme. Avec lui disparaît un des derniers soutiens de l'idéal merveilleux et inaccessible, qui fut celui des chrétiens de la première heure, et son œuvre représente un des plus vigoureux efforts qui aient été tentés pour le soutenir quand même, contre les hommes, contre la vie et, au besoin, contre l'Église.

APPENDICES

I. — LES ORIGINES DU CULTE DES SAINTS

Je ne prétends point traiter dans une simple note une aussi grosse question que celle-là : je veux seulement poser quelques indications générales et grouper quelques textes, afin de fonder l'opinion que le culte des saints n'est point encore en état, à la fin du second siècle, de supplanter le polythéisme païen. On trouvera les références essentielles aux textes patristiques latins dans l'*Index de cultu sanctorum et de veneratione sanctarum reliquiarum ac imaginum*, de Migne [1], auquel il convient d'ailleurs d'ajouter l'*Index de beneficiis per merita et intercessionem sanctorum hominibus a Deo concessis* [2].

Notons d'abord que ce culte des saints a connu un très grand développement en Afrique à la fin de l'Empire : S. Augustin nous dit, en effet, que, de son temps, l'Afrique est pleine de reliques [3] et nulle part le culte antique des saints n'a laissé plus de monuments [4].

D'où ce culte est-il venu et quand a-t-il commencé ? Il est évidemment sorti de l'impression très forte que produisit, sur l'esprit des fidèles, l'héroïsme des martyrs [5]. Le culte des saints a donc débuté par le culte des martyrs et il s'est exprimé tout d'abord par la vénération qu'on eut pour leurs restes glorieux [6]. On commença

1. *P. L., Indices* T. II, col. 973.
2. P. L., *Indices*, T. II, col. 985.
3. August., *Ép.* II, 78, 3 : Africa sanctorum corporibus plena est.
4. Le Blant, *Épigr. chrét. en Gaule*, p. 116.
5. Eus., *Praep. evang.*, XIII, 11, exprime très bien cette idée ; il compare les sentiments des chrétiens à l'égard des martyrs qu'ils honorent, à ceux qu'on garde aux soldats morts glorieusement pour la patrie.
6. Les *Actes des Martyrs* sont remplis de témoignages de la vénération des fidèles pour les confesseurs morts : on baise la trace de leurs pas (*Passio S. Vincentii*, IX, ap. Ruinart); on touche les plaies de leur corps (*Pass. S. Vincentii*, IX) ; on trempe des linges dans leur sang (*Passio S. Vincentii*, IX) ; on le recueille dans des vases (Le Blant, *Épigr. chrét. en Gaule*, p. 109) ; parfois, semble-t-il, on se fait des onctions avec ce sang (*Acta SS. Marii, Marthae*, 18, Boll., 19 janv. — *Acta S. Adriani*, 30. Boll., 8 sept. — *Mart. S. Vari*, 1, Boll.,

par reconnaître aux confesseurs une supériorité dans l'Église sur le simple fidèle, de leur vivant [1] : il s'en suivit qu'ils durent avoir une place spéciale dans le ciel et un crédit particulier près de Dieu après leur mort. Le désir d'obtenir leur intercession mena tout naturellement à entourer leurs restes de marques de respect qui ressemblent fort à un culte [2]. Ces sentiments, comme ces démonstra-

19 oct. etc. — Voy. Le Blant, *Actes des Mart.*, Sect. II, § 102, p. 245 et n.). Toujours, quand on le peut, et parfois au risque de sa vie, on recueille le corps (*Acta SS. Fructuosi, etc.*, VI, ap. Ruinart); on le traite avec le plus grand respect, on l'enveloppe d'étoffes précieuses (Le Blant, *Actes des Mart.*, sect. II, § 89, p. 225 et n., donne les références essentielles). On le recueille tout entier et on respecte très longtemps son intégrité au moins en Occident (Le Blant, *Actes des Mart.*, sect. II, § 104 ; p. 252 et s. — Le Blant, *Le vol des reliques*). Cependant la tentation de le partager était si forte qu'on y céda parfois de bonne heure, si nous en jugeons par l'exemple qui nous est fourni par les *Acta SS. Fructuosi, etc.*, VI (milieu du IIIe siècle). On ne mutile point le corps du martyr, mais quelques frères détournent un certain nombre de ses os à demi brûlés : alors il leur apparaît pour leur enjoindre de les restituer, afin que toutes ses reliques reposent ensemble. — Les reliques font des miracles (S. Aug. nous en rapporte quelques-uns, qu'il a *vus* à Hippone, produits par les reliques de S. Etienne : *De civ. Dei*, XXII, 8, 13 et s.); souvent même elles se révèlent miraculeusement (*Acta SS. Tarachi, Probi, etc.*, XI. ap. Ruinart: une étoile se pose sur les corps des saints et les distingue de cadavres de gladiateurs auxquels on les a exprès mêlés; voy. de même l'enlèvement miraculeux des sept vierges noyées, dans la *Passio S. Theodoti*, XVII, ap. Ruinart) ; elles protègent la tombe du chrétien quand on les y dépose (Le Blant, *Inscr. chrét., Nouv. rec.*, nº 245 et p. 253). Voy., d'ailleurs, sur leurs vertus : Hilar. Pictav., *Liber contra Constantium imperatorem*, 8 : *Martyrum reliquiae venerandae ; earum virtus* (Migne, *P. L.*, X, col. 584). Ce ne sont pas seulement les débris du corps du saint que l'on rassemble, mais encore des objets lui ayant appartenu ; tel est, par exemple, un soulier de S. Epipodius (*Pass. SS. Epipod. et Alexand.*, III, ap. Ruinart ; Greg. Turon., *De gloria confess.*, 64) ; telle est également une relique illustre, la chaise (θρόνον), de Jacques, frère du Seigneur, gardée pieusement par les fidèles de Jérusalem (Eus., *H. E.*, VII, 19). Eusèbe se fonde sur ce souvenir pour établir que les honneurs rendus aux saints de Dieu ne sont pas d'invention récente.

1. Voy. l'*Ad Martyras* et surtout les lettres de S. Cyprien relatives à la querelle des *lapsi* et au rôle qu'y jouent les confesseurs. — Ce respect finit par aller très loin; je lis, en effet, dans la *Passio S. Philippi episc.*, VII (Ruinart), une des victimes de la persécution de Dioclétien : Prostatri quotidie solo (de la prison), Philippi vestigia sancta lambebant, scientes quantum in eo divini esset auxilii. Le détail m'est suspect et il a pu être ajouté après coup, mais il est au moins conforme à l'état d'esprit de celui qui l'a ajouté.

2. Particulièrement, on éleva des oratoires en leur honneur, parfois autour de leur tombeau; les *Actes des Martyrs* en signalent quelques-uns; voy., par ex., dans la *Passio SS. Theodoti, etc.*, XVI : ad Patriarcharum confessionem..... ad confessionem Patrum. Les Pères en signalent également : S. Augustin, *Confess.*, V, VIII, 15, veut éloigner sa mère : vix persuasi ut in loco, qui proximus nostrae navi erat, memoria beati Cypriani, maneret ea nocte. — Les païens étaient très frappés de ce culte et étaient portés à croire, en raisonnant comme pour eux, que les chrétiens faisaient des dieux de leurs martyrs : Eus., *H. E.*, VIII, 6, 7, nous montre, durant la persécution de Dioclétien, les officiers impériaux faisant exhumer les confesseurs pour que les fidèles ne les honorent pas comme des dieux.

tions, s'étendirent plus tard, après l'heure où il n'y eut plus normalement de martyrs, à tous les chrétiens dont la vie exemplaire parut à leurs frères le plus exempte des faiblesses humaines et le plus conforme aux desseins de Dieu, c'est-à-dire aux saints. Par malheur, l'esprit des chrétiens ne pouvait se détacher complètement de la vieille habitude d'éducation qui leur avait rendu familière la notion des divinités inférieures et, peu à peu, ils versèrent dans ce culte des saints qui, tel que le conçut le haut Moyen âge, n'est réellement pas plus chrétien dans son esprit que dans ses formes. Parallèlement, le culte des reliques tendit vers une superstition grossière, parfois même immorale et très éloignée de la vénération admise dans l'Église primitive.

Où en est-on à l'époque de Tertullien ? Il est difficile de le dire avec précision, car les textes nets sur le culte des saints ne remontent pas, à ma connaissance, au-delà de S. Cyprien. Je suis cependant porté à croire que ce qui se passait au temps de S. Cyprien se passait déjà à peu près au temps de Tertullien, je veux dire qu'on célébrait dans l'Église, par des cérémonies anniversaires, la commémoration des exploits des martyrs[1]. Ces *services* annuels servaient à la fois à prouver la reconnaissance de l'Église pour le courage de ses confesseurs, et à rappeler utilement leur glorieux exemple. Constituaient-ils déjà un culte véritable ? Supposaient-ils la vénération des martyrs, en vue d'obtenir leur bienveillance et leur intercession ? Je n'ai pas cette impression en lisant les textes de S. Cyprien ; c'est *pour* les martyrs qu'il s'agit d'offrir les sacrifices divins. Il se peut, d'ailleurs, que certains chrétiens aillent déjà plus loin ; j'ajoute que c'est même probable, puisque tant d'entre eux sont disposés à reconnaître aux martyrs le droit de parler sur terre au nom de Dieu lui-même ; mais je crois que S. Cyprien n'est pas favorable à ce privilège dangereux : je crois de même qu'il n'est point encore fondé dans l'Église. Il est probable que la commémoration des saints existe dès Tertullien, pour la raison qu'elle est indispensable à l'édification chrétienne et qu'elle est aussi profondément humaine que l'habitude de recueillir pieusement les corps des confesseurs. Je doute que le rigorisme de Tertullien se fût accommodé d'une extension plus ample de ce culte rendu à des morts. C'est pourquoi je conclus de son silence que ce culte n'existait

1. Cypr., *Ep.*, XII, 2 : Denique et dies eorum (les Confesseurs en prison) quibus excedunt adnotate, ut commemorationes inter memorias martyrum celebrare possumus ; *Ep.*, XXXVIIII, 3 : sacrificia pro eis semper ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus. Rapprochez de ce texte *De corona*, 3 : oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus.

réellement pas de son temps sous la forme qui inquiéta si fort les chrétiens réfléchis dès l'époque de S. Augustin [1].

II. — ADDENDA

1. Ce livre était presque complètement imprimé quand a paru le premier volume d'un grand ouvrage de M. Paul Monceaux sur la littérature chrétienne d'Afrique. (P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, t. I, *Tertullien et les origines*, Paris, Leroux, 1901). Je regrette de n'avoir point connu cette excellente étude assez tôt pour en tirer profit, mais il était nécessaire de la signaler, car elle complète le présent travail sur plus d'un point et donne de précieuses indications sur le milieu dans lequel a vécu Tertullien.
2. P. 225, n. 1, compléter comme il suit l'indication bibliographique initiale : Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, Paris, 1886, 2e éd.

   P. 253, n. 9, compléter : *Vie des Pères, des Martyrs et des autres principaux Saints... ouvrage traduit librement de l'anglais d'Alban Butler, par l'abbé Godescard....*, nouvelle édition, Versailles, 1811, 13 vol.

   P. 294, n. 4, compléter : Bréhier, *Le schisme oriental du* XIe *siècle*, Paris, 1899.

1. *De civ. Dei*, VIII, 27 : nec tamen nos eisdem martyribus templa sacerdotia, sacra et sacrificia constituimus : quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus. Evidemment de fâcheuses confusions étaient dès lors à craindre et S. Augustin insiste pour qu'on garde la mesure dans les honneurs justement rendus à des hommes qui ont combattu pour la vérité; les meilleurs chrétiens, dit-il, renoncent à l'usage de porter des victuailles au tombeau des martyrs, même en les remportant, ainsi que font ceux qui tiennent encore à la coutume — ainsi qu'ils devraient faire, serait plus juste, si nous en croyons S. Paul de Nole, *Poema* XXVII, vers 558 et s. — Sur les exagérations et les imprudences du culte des saints, voyez d'ailleurs Greg. Tur., *De gloria confess.*, XVII ; XVIII ; LX, etc. ; de bonne heure, certains chrétiens s'en effrayèrent et, pour supprimer les excès, entreprirent de supprimer leur prétexte ; dès le IV siècle, l'Eglise fut obligée de protéger le culte des saints, sérieusement menacé : le concile de Gangres, Can. XX, ap. Mansi II, p. 1103-1104, prononce l'anathème contre ceux qui l'attaquent.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Les chiffres se rapportent aux pages.

INTRODUCTION, I-XIII.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE, XV-XXIV.

PREMIÈRE PARTIE. — L'EMPIRE.

I. — *La domination romaine; l'Empereur et le régime impérial,* 1 et ss.

CHAPITRE I. — *La domination romaine :* 1. — La *romanitas* et l'État romain au début du IIIe siècle, 3. — Pourquoi il faut déterminer tout d'abord ce que Tertullien pense de la domination romaine, du pouvoir impérial, des empereurs et du gouvernement romain, 4.

II. — La domination romaine, 4. — Les idées des Romains sur ses caractères et sa durée, 4. — Opinions des chrétiens sur le même sujet, antérieurement à Tertullien, 5. — Le point de départ de Tertullien : l'Empire est l'œuvre de Dieu, 5. — Il réclame pour le chrétien la qualité de *Romanus,* 7. — Portée de cette réclamation, 7. — Tertullien n'a pas l'esprit romain, 7. — Son opinion sur les origines de Rome, 7. — A-t-il quelques tendances séparatistes, 8 ? — Son opinion sur la durée de l'Empire, qui ne doit finir qu'avec le monde, 9. — Ce qu'il pense de la distinction fondamentale entre le *Romain* et le *Barbare :* égalité et fraternité des hommes en Christ, 10. — Idée de la conquête du monde par le christianisme, 12.

III. — Évolution des idées chrétiennes sur la domination romaine, postérieurement à Tertullien, 13. — L'Empire chrétien, 16. — Sentiments populaires, 17. — Conclusion, 20.

CHAPITRE II. — *Le principe du pouvoir impérial et l'Empereur :* I. — Tertullien ne pose pas la question et accepte le fait accompli de par Dieu, 21. — Pourquoi il faut déterminer ce qu'il pense du fondement et de l'étendue du pouvoir impérial, 22.

II. — Opinions des Romains sur ces questions, 22. — Le césarisme et la fiction de la délégation à l'Empereur de la souveraineté populaire, 22. — Le pouvoir impérial fondé réellement sur la force, mais insuffisance

théorique d'un tel fondement, 25. — Évolution du césarisme vers la monarchie sacrée, 26. — Divinisation de l'Empereur mort et culte de l'Empereur vivant, 26. — Omnipotence sans contrôle de l'Empereur Dieu et Maître, 31.

III. — Coup-d'œil d'ensemble sur les idées de Tertullien en la matière ; elles sortent de la tradition apostolique et sont celles des apologistes chrétiens, ses prédécesseurs, 33. — Elles modifient la conception romaine du pouvoir impérial, sans cependant diminuer la force de ce pouvoir, 35. — En quoi elles impliquent l'hérédité et supposent la transformation de l'Empire par adoption du christianisme, 36. — Opinions de Tertullien et des chrétiens en général sur cette transformation, 38. — Étude du texte de l'*Apologétique* qui suppose qu'il y a incompatibilité entre la dignité impériale et la qualité de chrétien, 38. — Pourquoi Tertullien recule dans un avenir sans limite l'entente entre le christianisme et l'Empereur, 42. — Ce que les chrétiens pensèrent après lui de cette conception, 42. — Le point de vue de l'Empire, 43.

IV. — Tertullien et les obligations générales des sujets de l'Empereur, 44. — Il proteste de sa fidélité ; comment il entend la manifester, 44. — Les restrictions de Tertullien, 45. — Reproche d'illégalité qu'il fait à l'Empereur, 46. — Principe d'une distinction entre les divers Empereurs, 46. — Le *génie* de l'Empereur et la question de sa divinité ; les chrétiens sont *inreligiosi in Caesares*, 46. — Comment Tertullien essaie de pallier leur abstention sur ce point, 49. — Conseils précis qu'il leur propose pour éviter l'idolâtrie et en quoi s'en trouve modifiée l'impression que donnent ses protestations générales d'obéissance et de soumission, 51. — Véritable position du chrétien dans l'Empire, selon Tertullien, 51.

V. — Évolution des idées chrétiennes sur ce sujet, après Tertullien, 52. — Persistance de l'opposition entre la souveraineté des hommes et celle de Dieu, 54. — L'Empire chrétien, 57. — Comment s'établissent alors les rapports entre l'Église et l'État, 57. — Inconvénients qui en résultent pour le christianisme, 59. — Conclusion, 60.

CHAPITRE III. — *Les Empereurs* : I. — Tertullien prétend établir une distinction au moins entre les Empereurs morts, 61. — Son principe pour la fonder : il considère la conduite de chaque Empereur à l'égard des chrétiens, 62. — Rapports entre sa classification et celle que les Romains font eux-mêmes de leurs princes, 63. — Point de vue des premiers apologistes du christianisme : ils sont portés à prêter aux Empereurs jugés bons par les Romains, des sentiments de bienveillance ou de tolérance envers les fidèles, 63. — Tertullien semble se laisser également aller à cette tendance, 64.

II. — Opinions générales de Tertullien sur les divers princes qui ont vécu avant lui, 64. — La question des premiers rapports du christianisme et de l'Empereur, 64. — La légende de Tibère et les *Actes* de Pilate, 65. — Le christianisme sous les premiers Césars, 67. — Les mauvais Empereurs : Néron et Domitien, 68. — Silence de Tertullien sur Commode; ses raisons, 69. — Les bons Empereurs : Vespasien; les Antonins, 70. — Contradiction entre les opinions de Tertullien et celles qui sont courantes dans l'Église, particulièrement sur Trajan et Marc-Aurèle, 72. — Sens du mot *persécution*, 73. — La question de la persécution de Trajan,

75. — Étude de la lettre de Pline, 76. — Le rescrit de Trajan, 89. — Le témoignage de Tertullien sur ces deux documents, 96. — La persécution de Marc-Aurèle, 94. — Le rescrit du *Digeste*, 95. — La Lettre des églises de Vienne et de Lyon, 100. — Opinion de Tertullien sur Sévère, 111. — La persécution de Sévère, 111. — L'édit de Spartien, 113. — Dans quelle mesure semble-t-il authentifié par les faits et par le témoignage des contemporains, 116? — Les témoignages indirects de l'*Apologétique* et de l'*Ad Scapulam*, 119. — Conclusion à tirer de ces discussions relativement au vrai caractère des premières persécutions, selon Tertullien, 121.

III. — Conséquences pratiques des distinctions que Tertullien établit entre les Empereurs morts, 122. — Comment elles pourraient s'étendre aux Empereurs vivants et pourquoi elles ne s'y étendent pas, 122. — La doctrine de la soumission et celle de la vengeance divine, 122. — En quoi les sentiments intimes de Tertullien à l'égard de l'Empereur vivant peuvent différer de ceux qu'il affiche, 123.

IV. — Opinions chrétiennes postérieures à Tertullien sur les divers empereurs, 123. — L'accord n'est point complet sur les vieux princes, mais le principe de distinction s'affermit, 124. — Acuité de plus en plus grande des sentiments de haine contre les persécuteurs avant le triomphe et après le triomphe, 124. — Indulgence officielle pour les princes favorables à l'Église. — La légende-type de Constantin et les imprécations de S. Hilaire contre Constance II, 126. — Conclusion, 128.

CHAPITRE IV. — *Les organes généraux de l'Empire :* I. — L'Empereur n'est pas pratiquement tout dans l'État, 129. — Le gouvernement, la loi et les magistrats, 129. — Sentiments des chrétiens sur le gouvernement en général et sur le gouvernement romain en particulier, antérieurement à Tertullien, 129. — Comment les expliquer, 130. — Difficultés que présente leur détermination, 130.

II. — Le Sénat et le peuple romain; sentiments de Tertullien à leur égard 131. — La loi, la divine et l'humaine, 132. — Leur opposition possible, 132. — La loi injuste; le chrétien ne lui doit pas obéissance, 133. — La justice romaine et les magistrats, 134. — Double courant d'opinions parmi les fidèles sur le respect qu'un chrétien leur doit et l'usage qu'il en fait, 134. — Opinion de Tertullien sur la justice romaine, prise en elle-même, 134. — Sur ses procédés à l'égard des chrétiens, 135. — Sur les magistrats, 136. — Idée de la séparation complète du christianisme et de la justice de l'État, 137. — Pourquoi Tertullien demeure indécis, 137.

III. — Évolution des sentiments chrétiens au sujet du gouvernement, sous l'influence de l'Église, 138. — Adaptation de l'Église à l'Empire, 139. — Comment le principe d'autorité est fortifié dans l'État par le christianisme officiel, 139. — Le gouvernement protégé par l'Église et auxiliaire de l'Église, 140. — La loi, la justice et les magistrats aux yeux de l'orthodoxe, après cette entente, 140. — Conclusion sur la place de Tertullien dans cette évolution, 144.

IV. — Impressions d'ensemble qui ressortent de l'étude des sentiments de Tertullien à l'égard de l'Empire, de l'Empereur et du gouvernement impérial, 145. — En quoi et pourquoi l'expression de ces sentiments laisse à désirer, 145. — Tertullien marque cependant une opposition fondamentale de principes entre l'Empereur et le christianisme, 145. —

Opinions qu'il peut avoir sur les résultats humains du gouvernement impérial, 145. — Les choses vont-elles bien ou mal ici-bas, 146? — Les maux du monde et la part qu'en ont les chrétiens, 146. — Comment ceux-ci expliquent leurs infortunes et pourquoi ils sont portés à exagérer les maux du monde : le pessimisme chrétien, 146. — Impressions diverses que donnent, à ce point de vue, le *De pallio*, l'*Ad Scapulam* et le *De pudicitia*, 148. — Qu'en conclure, 150? — Persistance du point de vue de Tertullien, 150.

II. — *Les chrétiens et les résistances à l'Empire*, 151 et ss.

CHAPITRE V. — *La persécution. — Les troubles et les révoltes* : I. — Les chrétiens ne sont pas heureux dans l'Empire, 151. — Peuvent-ils résister par la force aux maux qu'ils y endurent, 151? — Tertullien ne le pense pas ; pourquoi, 151?

II. — *La persécution*. — D'où tire-t-elle son origine aux yeux des chrétiens, 152? — Difficultés que soulève cette question, qui revient à déterminer la part de Dieu et la part du diable dans la persécution, 152. — Selon Tertullien, la persécution vient de Dieu, mais elle est conduite par le diable, 154. — Il ne faut ni lui résister, ni s'en racheter, ni la fuir, 154. — Il faut se préparer à la subir, 155. — Tertullien ne prêche pas la recherche du martyre, 156. — Véritable caractère de sa soumission : la vengeance divine, récompense et raison d'être de la patience chrétienne, 157. — Comment cette doctrine ne s'accorde point avec celle de l'origine divine de la persécution, 158.

III. — Évolution des idées chrétiennes après Tertullien : — 1° sur la nature et l'origine de la persécution; 2° sur la résistance qu'un chrétien peut lui opposer; 3° sur les diverses manières de l'éviter; les libellatiques et les fuyards, 158. — Les fervents du martyre, 167. — Les opinions moyennes; rôle que joue l'Église dans leur fixation, 168. — Place qu'y occupent les idées de Tertullien, 169.

IV. — *Les troubles et les révoltes dans l'Empire*. — En quoi les chrétiens pouvaient être dangereux, 170. — Ils s'écartent en principe de toutes les intrigues. — Ils s'inclinent devant la révolte triomphante parce que le succès affirme la volonté de Dieu. — Mépris chrétien pour les agitateurs et les intrigants, 170. — Opinions très nettes de Tertullien à ce sujet, 171. — Les chrétiens ne sont jamais mêlés à aucune révolte; on ne les a jamais vus parmi les partisans de Niger ou d'Albinus, 171. — Caractère un peu absolu de ces affirmations, 172. — Commodité de la doctrine du « signe » de Dieu, 173. — Traditions et opinions chrétiennes postérieures à Tertullien sur les troubles et les révoltes, 174. — Comment s'altèrent peu à peu, et par la force des choses, les vieilles idées chrétiennes d'abstention en matière de troubles et de révoltes, 174.

V. — Conclusion. — Caractère essentiel de la soumission de Tertullien : la passivité, 175. — Les chrétiens ne se défendent que par la parole et par la plume, 175. — Comment on entrevoit la possibilité pour eux de servir l'État dans certaines limites, 175.

III. — *Les chrétiens et le service de l'Empire*, 177 et ss.

CHAPITRE VI. — *Le patriotisme et les traditions romaines* : I. — Il faut rendre

à César ce qui est à César; importance de cette prescription évangélique, 177. — Nécessité pour un Romain de servir l'État; c'est un devoir absolu, 177.

II. — *Le patriotisme.* — L'amour de la patrie et l'amour de la ville natale pour le Romain, 178. — Son horreur de l'exil, 178. — Le patriotisme s'élargit chez certains païens jusqu'à l'amour de l'humanité entière, 178. — Le christianisme se détache du patriotisme en se détachant de la terre, 179.

III. — Ce point de départ s'impose nécessairement à Tertullien, 179. — Il réclame cependant la qualité de Romain, 180. — Il affirme en même temps que le chrétien est étranger à la terre, 180. — Comment la fraternité chrétienne se substitue au patriotisme romain, 180. — Disparition du patriotisme local pour les raisons qui tuent l'autre, 181. — Indifférence à l'exil, 181.

IV. — Les idées de Tertullien ne sont point singulières sur ce sujet, 181. — Elles persistent parmi les fidèles, malgré les tempéraments que l'Église officielle apporte à leur application, 182.

V. — *Les traditions romaines.* — En quoi elles consistent; leur force et leur persistance, 183. — Les chrétiens s'éloignent d'elles, à la fois par détachement terrestre et parce qu'ils opposent la vérité à l'habitude, 185. — Doctrine de Saint Justin à ce sujet, 185.

VI. — Tertullien voit surtout en Rome, la persécutrice, 185. — Il déteste les origines de la cité, sa religiosité, la guerre sur lesquelles elle a, dit-on, fondé sa puissance, 185. — Le chrétien doit se retirer de toute joie nationale et publique, 186. — *Secessi de populo,* 187.

VII. — Les jugements chrétiens sur les traditions romaines restent nécessairement sévères, 187. — La vérité divine en face de la tradition, 188. — La Rome chrétienne, 188. — Conclusion sur l'attitude de Tertullien vis-à-vis de l'Empire qu'il lui faudrait servir, 188.

CHAPITRE VII. — *Le service militaire, le service civil et l'impôt* : I. — Incompatibilité foncière de l'esprit militaire et du christianisme, 189. — Importance pratique pour l'Empire de l'acceptation ou de la non acceptation du service militaire par les chrétiens, 190. — Prescriptions contradictoires de l'Évangile, 191. — Elles causent des divergences d'opinion et d'attitude parmi les fidèles, 191.

II. — Tertullien se trouve en présence d'opinions également soutenables et pleinement contradictoires, 191. — Il lui est difficile de dire son avis complet : 1° à cause de la gravité de l'accusation d'*ignavia;* 2° parce qu'il y a réellement des chrétiens dans l'armée, de son temps, 192. La thèse de l'*Apologétique* : le chrétien est soldat ; en quoi elle prête à des illusions, 192. — La thèse du *De corona militis* et du *De idolatria* : un chrétien ne peut être soldat, 193. — Elle est selon le véritable esprit du christianisme, 194.

III. — Évolution des idées chrétiennes sur la question, 195. — Rôle de l'Église : le Christ, Dieu des armées, 195. — La puissance de la pratique écrase la doctrine primitive, qui persiste cependant, quoique très affaiblie, 196. — Pourquoi elle n'a pas duré dans l'Église, 199.

IV. — La crise des charges publiques, 200. — Danger qu'elle fait courir à

l'Empire, 200. — L'attitude des chrétiens n'est point en l'espèce réglée par les textes sacrés, 200. — La question se pose d'ailleurs tard pour les fidèles, 201. — Antécédents et exemples plus ou moins légendaires pou- ou contre l'acceptation des charges, 201. — En réalité, grande indécision théorique à l'époque de Tertullien, 202.

v. — Pourquoi il aborde la question, 202. — Il interdit la recherche des honneurs et des charges, 202. — Il admet que le chrétien soit magistrat, s'il peut, en l'étant, éviter l'idolâtrie, 202. — Cette réserve équivaut pratiquement à une interdiction absolue, 203.

vi. — La doctrine de Tertullien est logique et chrétienne, mais elle est incompatible avec la durée du christianisme, 203. — L'Église la rejette et restaure le magistrat chrétien, 204. — Concessions aux nécessités séculières qui s'imposent aux magistrats, 205. — L'accord n'est pourtant point parfait, entre les fidèles des premiers siècles, sur cette question, 206.

vii. — Les arguments de Tertullien contre le service militaire et le service civil ne valent pas contre l'impôt, 206. — L'Évangile s'est prononcé clairement, 206. — La tradition est fixée à l'époque de Tertullien, 206. — Il la confirme, 207. — Il est d'ailleurs impossible d'en sortir sans cesser d'être chrétien, 207.

viii. — Conclusions sur les opinions de Tertullien au sujet des devoirs des chrétiens envers l'Empire, 207. — Ils se réduisent à l'impôt et à la prière, 207. — Les chrétiens protègent le monde contre les démons, 208. — Comment Tertullien tourne vers la défense de ses frères l'abstention qu'il leur conseille, 208. — L'Église n'accepte pas ses conclusions, 208. — Impression qu'elles produisaient sur les païens réfléchis : elles déterminaient en grande partie les jugements fâcheux qu'ils portaient sur les chrétiens, 209. — Comment les vocations particulières et le couvent applaniront toutes les difficultés, mettant d'accord les préceptes, la tradition et les nécessités séculières, 209.

Conclusion de la première partie. — L'opposition est nécessaire entre l'Empire, qui veut vivre, et Tertullien, qui ne veut à aucun prix être distrait de son salut, 211. — Un compromis s'établira plus tard, mais le christianisme véritable en fera les frais, 213.

SECONDE PARTIE. — LA SOCIÉTÉ CIVILE

Les principes sociaux, 215 et ss.

Chapitre VIII. — *Les fondements de la société romaine. — La religion :* i. Le chrétien vit dans la société civile, 217. — Cette société a des principes sur lesquels il doit se faire une opinion, 217. — Ce que sont ces principes à la fin du second siècle, 217. — La religion, la famille, la propriété; ce sont de vieux principes lentement modifiés dans leurs applications pratiques et compliqués dans leurs conséquences, 217. — Le phénomène social le plus frappant, c'est l'inégalité des conditions et des fortunes, 217. — Problèmes sociaux qui s'en suivent, 218. — Difficulté que présente pour nous leur position antique, 218. — Question préalable en ce qui touche le christianisme : le chrétien peut-il concevoir et

admettre une *société civile?* — En quoi il y a là une notion qui lui échappe, 218.

II. — *Le paganisme.* — La vieille religion romaine ; ses caractères généraux ; elle ne suppose pas nécessairement la foi, 220. — Dédoublement, à Rome, de la religion proprement dite et du sentiment religieux, 221. — Évolution de la religion proprement dite ; efforts des empereurs pour la restaurer, 222. — La dévotion et le sentiment religieux à la fin du second siècle, 225. — Les superstitions, 229. — La magie et la sorcellerie, 230. — La préoccupation de l'au-delà, 232. — Aspirations mystiques et morales : la sainteté païenne, 232. — Tentatives pour développer la vieille religion dans le sens mystique et moral; elle ne s'y prête guère, 233. — Cependant, curieux essor du culte des Génies, 234. — Succès des religions de l'Orient, 236. — Elles parlent à l'imagination; elles recherchent le mystère; elles affirment des tendances morales et mystiques, 237. — Ce qu'est la pratique religieuse à la fin du second siècle, 240. — L'accord des croyances et des religions : le syncrétisme, 240. — Comment il s'explique et comment il vit, 241. — Pourquoi l'État le tolère, 241.

III. — Restent en dehors du syncrétisme, les sceptiques, les Juifs et les chrétiens, 243. — Comment les sceptiques demeurent en règle vis-à-vis de la religion de l'État, 243. — Les Juifs sont dans une situation exceptionnelle, mais légale, 243. — En quoi les chrétiens ont une attitude autre et sont dans une situation différente, 245. — Leur esprit de propagande et leur exclusivisme, 246. — Leurs arguments pour établir qu'ils possèdent la vérité absolue, 250. — En quoi ces arguments sont logiquement médiocres pour un païen, 251. — Opinions païennes sur le christianisme et ses fidèles, 258. — Point de vue de l'État, 260. — Pourquoi les chrétiens ne veulent accorder aucun respect à la religion officielle, 260. — Leurs doctrines, et particulièrement doctrine de Tertullien, sur la religion romaine, 260. — Sur l'origine et la nature des dieux, 261. — Sur la foi païenne, 266. — Sur les statues, 268. — Sur les miracles, prodiges et oracles, 269. — Sur les mystères, 270. — Sur la valeur morale du paganisme, 271. — Ils le rejettent, qu'il soit religion d'État ou religion de famille, 272. — Leur opinion sur sa valeur sociale, 272.

IV. — Conclusion sur l'état d'esprit religieux du monde romain à l'époque de Tertullien, 275. — En quoi son christianisme intransigeant constitue un véritable danger pour la société romaine et semble annoncer une révolution sociale, 277.

CHAPITRE IX. — *La famille :* I. — La famille romaine à la fin du second siècle, 279. — Elle n'est plus la vieille famille, qui a subi de nombreuses modifications du fait de l'usage et des lois, 279. — Nécessité pour l'État et pour la société d'une certaine fixité de principes dans la constitution de la famille, 280. — L'État a besoin de citoyens ; en ce sens, nécessité pour lui du mariage et de la procréation des enfants, 280.

II. — Opinions de Tertullien sur le mariage, 280. — Elles sont, en apparence, contradictoires : tantôt il présente le mariage comme un des vices du siècle; tantôt il proclame sa sainteté, 281. — Elles remontent à deux sources différentes : des textes et des traditions qui admettent le mariage; une tendance qui le repousse, 281. — Opinion des premiers chrétiens sur le mariage; elle lui est peu favorable, parce qu'il est la

satisfaction d'instincts naturels et parce qu'il détourne l'homme de Dieu, 281. — Nécessité de la concession paulinienne, qui est d'ailleurs présentée comme un pis aller, 281. — Elle n'est pas acceptée des rigoristes et prête le flanc à leur attaque, 281. — C'est de leur côté que se range Tertullien, 283. — Il considère le mariage comme une forme légale de la fornication, 284. — Persistance de cette doctrine parmi les fidèles; l'Église la repousse nécessairement, 284. — Opinions de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de S. Augustin, des *Constitutions apostoliques,* des Conciles, 285.

III. — La question des enfants; elle est liée à celle du mariage, 287. — Les textes bibliques et évangéliques, 287. — Les opinions chrétiennes au sujet de leur interprétation sont divergentes dès Tertullien, 287. — Lui ne veut pas que le chrétien ait d'enfants, qui le détourneraient du souci exclusif de son salut, 287. — Ses contradictions sorties de sa polémique contre Marcion, 288. — Elles ne prouvent rien contre la pensée véritable de Tertullien, exprimée dans ses ouvrages destinés aux seuls chrétiens, et fortifiée par sa foi en la fin prochaine du monde, 289.

IV. — Le mariage tel que pourrait l'admettre Tertullien, s'il renonçait à cette croyance, 290. — Il faut qu'il soit libre, autorisé par le chef de la famille, patent et consacré par l'Église, 290. — Son but : procréer des enfants, 291. — Pas de secondes noces; place que tient la question dans l'Église, 292. — Pas de polygamie, 295. — Pas de mariages mixtes, 295. — Pas d'adoption, 296. — Avant le mariage, pas d'amour; après une affection modérée, 296. — Le détachement absolu imposé au seul prêtre, 297. — Caractère vraiment chrétien de ces idées, 297. — Persistance des sentiments de famille parmi les chrétiens, 299. — En quoi les doctrines de Tertullien ruinent l'ancienne famille, 300. — Elles y maintiennent pourtant l'autorité paternelle, 300. — Elles en excluent beaucoup de vices : le divorce; l'avortement, l'infanticide; l'exposition des enfants; l'adultère, 302. — Haine de Tertullien contre ce péché qu'il juge indigne de pardon, 303. — Son rigorisme conserve longtemps des partisans; mais l'Église ne l'admet pas, 304.

V. — On entrevoit, dès Tertullien, les principes d'une famille chrétienne, 304. — En quoi, il a involontairement contribué à les préciser, 305. — La cause essentielle de ses interdictions est sa foi montaniste en la fin imminente du monde; son suprême argument est l'inutilité de la famille, 306. — La durée du monde ruine nécessairement sa doctrine, qui n'est jamais acceptée pratiquement que d'une minorité de chrétiens, 306.

CHAPITRE X. — *La propriété et la richesse* : I. — Le principe et la répartition de la propriété dans l'Empire romain, 308. — L'inégalité pratique, 308. — A-t-elle été théoriquement discutée avant le temps de Tertullien, 308? — Comment on pouvait arriver à cette discussion, sans aborder directement le principe de la répartition de la propriété : 1° par la logique, en remontant du fait de l'inégalité à ses causes; 2° par la transposition et l'adaptation sociale d'un principe essentiellement religieux; par exemple du principe chrétien de l'égalité devant la foi, 310. — Or, les questions sociales ne semblent pas se poser, au second siècle, en quelque sorte *a priori* et sous une forme théorique, 310. — Nous sommes d'ailleurs mal informés à ce sujet, 311. — Caractère véritable des protestations de

divers ordres que nous rencontrons contre l'état social; ce sont des reflexes de la misère, des réflexions de moralistes, 311. — Il faut mettre Lucien à part, 312. — Dans quelle mesure ses idées nous révèlent-elles un état d'esprit socialiste, 312 ? — Dans quelle mesure pouvons-nous les prendre au sérieux, 312 ? — Il affirme franchement l'inégalité des hommes et son injustice, 312. — Il semble voir le problème et en concevoir une solution rationnelle : un nouveau partage des biens d'ici-bas, 313. — En réalité, la question lui apparaît si complexe qu'il la juge inextricable, 315. — Pratiquement, il se contente d'accentuer les inconvénients de la richesse et les avantages de la pauvreté; de montrer la mort égalitaire et libératrice ; de prêcher aux riches la charité prudente, 315. — La charité de Pline, 317. — Négation stoïcienne du problème social, 318. — Comment il se pose réellement à la fin du IIe siècle, 318.

II. — Lucien croit que les chrétiens sont une secte communiste : est-ce vrai, 318? — Opinions modernes sur la question : le fondement théorique du socialisme chrétien, 319. — Le rêve de justice de la Bible : ce n'est pas du socialisme, encore moins du communisme, 319. — Comment la question est envisagée par l'Évangile et pourquoi elle l'est ainsi : la petite société chrétienne primitive détermine la doctrine sociale de l'Évangile, celle des Apôtres, celle du christianisme traditionnel, 320. — Le communisme de la première église de Jérusalem : son sens véritable et sa portée restreinte, 320. — En quoi certains textes évangéliques et apostoliques demeurent socialement inquiétants, 321. — Comment certains hérétiques, notamment les Carpocatriens, en tirent des doctrines communistes, 322. — Applications socialistes de l'Évangile à diverses époques; elles ne sont pas selon son véritable esprit, 323. — État de la question dans l'Église à l'époque de Tertullien : il n'y a que des hérétiques à verser dans le socialisme, 325. — Rapprochement qui s'établit naturellement entre les solutions des orthodoxes et celles de Lucien, 327.

III. — Opinions de Tertullien, 328. — Il ne se prononce pas contre le principe de la propriété; il semble même l'admettre tout à fait, 328. — Ses idées sur la richesse, 329. — Il s'inspire du rigorisme de S. Luc, mais ne conteste pas la légitimité de la richesse : il se défie d'elle moralement et chrétiennement, 329. — N'a-t-il pas regretté le communisme ébionite, 332 ? — Deux textes semblent le supposer; mais tel n'est pas leur sens véritable, 332. — Tertullien n'a en vue que la charité et l'aumône destinées à assurer le salut du fidèle, nullement la solution rationnelle d'un problème social, 334. — Ses idées sont cependant en recul sur les doctrines orthodoxes de son temps, 334. — En quoi elles s'opposent aux idées païennes courantes, 335.

IV. — Médiocre influence de Tertullien sur les doctrines de l'Église en matière sociale, 335. — Les dangers du texte et les nécessités de la vie, 336. — Comment la tradition les concilie, 336. — L'évolution dans le sens qu'elle indique ne se produit pas sans heurt, 336. — La logique conduit nécessairement de l'idée de la communauté des biens spirituels à celle de la communauté des biens temporels, 336. — Doctrine de Clément d'Alexandrie à ce sujet : elle aboutit à de simples prescriptions morales et chrétiennes, 336. — C'est la doctrine officielle de l'Église : comment elle est exposée par Bossuet, 337. — Persistance d'une interprétation rigoureuse des préceptes sur l'abandon des biens et sur l'éloignement des riches du salut, 338. — Invectives des Pères contre la richesse et les

riches : en quoi elles prêtent à l'illusion, 338. — Elles n'ont qu'une portée morale et n'aboutissent qu'à l'aumône, 339. — Comment, au contraire, sont palliés les inconvénients de la richesse. — Le bon riche et le mauvais pauvre, 339. — Comment la doctrine de S. Augustin résume et précise celle de toute l'Église, 343. — État de la question au début du ve siècle, 346. — Idées sur l'aumône, 347. — Comment l'Église devient propriétaire, 347. — La question sociale est écartée et sa solution reportée dans l'au-delà de la vie, 348. — Pourquoi la société païenne peut cependant croire subversives les idées chrétiennes sur la propriété et la richesse, 348.

Chapitre XI. — *Le travail* : I. — Idées courantes dans la société païenne sur le travail, 351. — Mépris général du travail manuel, 351. — Le travail intellectuel, 352. — Pourquoi le christianisme primitif n'arrive pas à une doctrine ferme sur la question du travail, 353. — Le double point de vue des chrétiens : la doctrine du *Discours sur la montagne* et celle de S. Paul, 353. — Pourquoi l'une et l'autre se maintiennent parmi les fidèles, 354. — La doctrine de S. Paul a toutefois et nécessairement les préférences de l'Église, 354.

II. — Embarras de Tertullien en face de cette question du travail, 355. — Il ne la considère pas au point de vue social, mais seulement à celui de la foi chrétienne, 355. — Contradiction des thèses qu'il expose dans l'*Adversus Marcionem* et dans le *De idolatria* ; elles ne sont pas inconciliables, 355. — Caractère exclusivement théorique de l'affirmation : l'homme ne doit pas s'inquiéter de sa nourriture, 356. — Tertullien se rallie en réalité à la doctrine de S. Paul, 356. — Cette doctrine relève le travail et le travailleur, mais elle ne sera pas acceptée de tous les chrétiens sans difficulté, 357.

III. — Toutes les occupations ne sont pas selon Dieu, 358. — Rigorisme de Tertullien sur la question des métiers permis ou interdits aux fidèles, 358. — Crainte permanente de l'idolâtrie, 359. — Les métiers infâmes et les métiers de théâtre, 359. — Le commerce; comment Tertullien l'entrave sans toutefois l'interdire absolument, 359. — Dans la pratique, les opinions de Tertullien sont abandonnées par les chrétiens, mais elles demeurent dans la théorie, 360. — Impression qu'elles peuvent produire sur ses contemporains païens, 362.

Chapitre XII. — *Les distinctions sociales et l'esclavage* : I. — *Les distinctions sociales*, 363. — Silence de Tertullien ; quelques conjectures sont possibles, 363. — La doctrine du chacun pour soi mène le monde; le christianisme y donne lui-même à cause de sa préoccupation essentielle du salut ; et malgré quelques exceptions, qui demeurent dans les livres ou dans les âmes d'élite, la société du second siècle est fondée sur l'inégalité, 363.

II. — La tradition chrétienne est fixée avant Tertullien sur la question, 364. — Le christianisme prêche la paix, les concessions réciproques, l'égalité devant Dieu, ce qui suppose l'égalité de naissance, 364. — Cette conséquence est admise par les chrétiens, 365. — Pourquoi Tertullien ne tempère pas ses opinions sur cette question, 365. — Il méprise la richesse, fondement de toutes distinctions et les chrétiens sont, d'ordinaire, tenus dans une situation inférieure qu'il juge nécessairement

indigne d'eux, 365. — Il est donc conduit à repousser les distinctions sociales, 366. — La préoccupation unique du salut l'a détourné d'exprimer ouvertement son avis, qui est évident, 366. — Embarras de l'Église, dès qu'il lui faut prendre contact avec cette société d'inégalité, 366. — Comment c'est la société qui demeure victorieuse, 367. — Persistances des interprétations égalitaires des Écritures; les Carpocratiens, 367. — Pourquoi leurs doctrines n'ont pas de portée pratique, 368. — Considération marquée par l'Église aux fidèles bien nés et riches, 368.

III. — *L'esclavage*. — Position de la question au point de vue païen, 369. — Nombre de grands esprits condamnent le principe de l'esclavage, 369. — Caractère purement philosophique de leurs opinions, 370. — Solutions préconisées par ceux d'entre eux qui en veulent une : la pitié et la bienveillance du maître; l'émancipation de l'esclave par la vertu, la liberté morale, 370. — Progrès du droit dans le sens de l'adoucissement du sort des esclaves, 371. — Le christianisme suppose la condamnation de l'esclavage; elle n'intervient pas dans la pratique, 371. — La doctrine apostolique de la charité, pour le maître ; de l'attente patiente de la fin du monde ou de la mort, pour l'esclave, 372. — Il n'y a rien de social en tout cela, 372. — Parallélisme entre la solution chrétienne et la solution philosophique moyenne, 373. — Toutes deux concourent à expliquer le point de vue de Tertullien, 373. — La question ne se pose pas pour lui, 373. — Il admet l'esclavage, les droits du maître, les devoirs de l'esclave, sous la réserve de l'idolâtrie; c'est la doctrine paulinienne, 373. — Pourquoi Tertullien est si bref sur cette question : la principale raison est son dédain des choses terrestres, 374. — L'affranchissement adoucit les inconvénients de l'esclavage : Tertullien s'en désintéresse, 375. — Mépris qu'il a pour les affranchis, 375. — Son indifférence sociale est très chrétienne et très montaniste, 376. — Constance de ce point de vue dans l'Église, 376.

Conclusion de la seconde partie. — Position du christianisme selon Tertullien vis-à-vis de la société civile considérée dans ses principes, 379. — Il détruit une partie de ces principes, 379. — Il se place hors de la commune solidarité sociale; il s'isole, 380. — Le péril chrétien n'est pas, pour la société, aussi grand que la logique le ferait croire, 380. — Tertullien n'est pas socialiste, 381. — *Ses principes* sont exclusivement religieux dans leur fondement et ne sont absolument inconciliables qu'avec la religion païenne, 381. — Il se détache de la terre et il est millénaire, double raison pour qu'il ne soit pas socialiste, 381. — Il n'y a aucun lien réel entre ses idées pseudo-sociales, 383. — Mais *ses tendances*, interprétées humainement et logiquement, demeurent très inquiétantes pour un Romain païen et même chrétien, 383. — L'Église dissipera cette mauvaise impression, 383. — En attendant, Tertullien peut passer pour un anarchiste dans la société de son temps, 384.

TROISIÈME PARTIE. — LA VIE PRATIQUE

CHAPITRE XIII. — *La morale* : I. — Coup-d'œil d'ensemble sur l'opinion que Tertullien a de la morale païenne pratique et de la chrétienne, 389. — C'est l'opinion de tous les moralistes et celle des polémistes chrétiens, 390. —

Elle est exagérée, 391. — Il y a des vertus *chrétiennes* chez les païens, 393. — Il y a des vices *païens* chez les chrétiens, 394. — Tertullien se place, pour juger de la morale, au point de vue strictement chrétien, 395. — Les fondements de la morale païenne : religion et raison; comment il les critique, 396. — Les fondements de la morale chrétienne : la foi et la révélation, 399. — Valeur pratique de la morale chrétienne; l'enfer et le paradis, 399. — Comment elle pose et étudie les problèmes préalables, 401. — Le problème du mal et celui du libre arbitre, 401. — Le mal, c'est le péché, 402. — Chacun en porte la responsabilité personnelle, 403. — Les auxiliaires de la morale chrétienne : la prière, les œuvres et l'entraînement chrétien, 406. — Supériorité réelle de cette morale sur la païenne, 407. — En quoi elle est vraiment pratique, 408. — En quoi elle déconcerte le commun des païens, 410.

II. — Les traits particuliers de la morale de Tertullien, 411. — Son rigorisme et son intransigeance, 411. — La question de la pénitence et du pardon des péchés, 411. — Les restrictions de Tertullien; hiérarchie des péchés et péchés impardonnables, 412. — Conflit avec Zéphyrin, 413. — Pourquoi l'Église a repoussé ces doctrines, 414.

CHAPITRE XIV. — *La recherche du vrai. — La philosophie et la science :* I. — A quoi peut servir l'étude du monde? Occupation très élevée, très morale; — enseignement pratique et utile pour la vie; — connaissance de la création et intelligence plus complète du créateur, 417. — La science, de nos jours, s'impose nécessairement à l'homme; la science contemporaine de Tertullien peut-elle faire de même, 418? — Il faut considérer à côté l'une de l'autre la philosophie et la science, dont l'union est alors plus immédiatement visible qu'aujourd'hui, 418. — La science n'a, en ce temps, que la valeur d'une introduction à la philosophie, 418. — Celle-ci n'est, d'ailleurs, pas scientifique; elle est métaphysique et morale, 418. — Prédominance de ce dernier caractère dans l'esprit du vulgaire, quand il imagine un philosophe, 419. — La cité philosophique, 419. — Rôle social des philosophes : la prédication populaire et l'enseignement officiel, 419. — D'ailleurs, pas de philosophie, mais seulement des sectes rivales et des philosophes ennemis, 421. — Vrai caractère de leur sagesse : incertitude de ses fondements et de sa direction, 422. — La science, 423. — Elle est enfermée dans l'école; elle est, elle aussi, incertaine et sans solidité, 424. — Absence de l'esprit d'expérience, remplacé par l'esprit de foi et d'autorité, 424. — Préoccupations littéraires et morales des savants, 425. — Difficulté que nous éprouvons à saisir la portée exacte de leurs connaissances : Galien et Apulée, 426.

II. — Opinions chrétiennes sur la *philosophie* avant Tertullien, 427. — L'hostilité est nécessaire entre chrétiens et philosophes, à cause de l'identité de leur but, 427. — L'attaque part du christianisme, 427. — La doctrine paulinienne : la sagesse du monde est folie devant Dieu, 427. — Interdiction de discuter avec les infidèles, 427. — La conquête des philosophes par le christianisme, 428. — Ceux qui rompent avec la philosophie : Tatien, 428. — Ceux qui restent philosophes : S. Justin, 428. — La doctrine de S. Théophile et celle d'Hermias, 429. — La majorité des chrétiens est hostile à la philosophie, 430. — Opinions chrétiennes sur *la science*, 430. — En quoi les prétentions de la science doivent sembler intolérables aux fidèles, 430. — Défiances de S. Paul, 430. — Divergences d'opinion sur la science, comme sur la philosophie, 431. — Doctrine de

Tatien : inutilité et danger de la science, 431. — C'est à cette doctrine que se ramènent les sentiments des chrétiens vers l'époque de Tertullien, 432. — Exception de l'*Épitre à Diognète*, 432. — Son vrai sens, 432. — En réalité, la science et la philosophie, considérées comme inutiles au chrétien, peuvent servir au païen d'introduction à la vérité, 432.

III. — Tertullien méprise à la fois les philosophes et les savants, rivaux prétentieux de Dieu, 433. — Il les confond avec les charlatans, 433. — Il n'est pas lui même un savant, 434. — Il déteste cependant plus les philosophes que les savants, 434. — Comment il les critique, 435. — Ils ont pillé les livres saints, ce qui explique qu'il y ait du bon dans leurs écrits, 436. — Inutilité de la science, 436. — Exception en faveur de la médecine; comment elle s'explique, 436. — Pourquoi le rigorisme de Tertullien disparaît vite de l'Église, 437. — Le milieu alexandrin : Clément et Origène, 437.

IV. — Évolution des idées chrétiennes sur la philosophie, 437. — Doctrine de Clément : la philosophie est une bonne introduction à la vérité, 438. — C'est elle qui triomphe, malgré la ténacité de l'opinion contraire : Lactance, 440. — Évolution du christianisme vers la science, 442. — Il demeure entendu que celle-ci est relative et insuffisante, 442. — Elle peut servir à exercer l'esprit et à le distraire, 443. — Les chrétiens cultivent les sciences et particulièrement la médecine, 444. — Conclusion, 446.

CHAPITRE XV. — *L'art* : I. — L'art, moins ambitieux que la science, est *a priori* moins suspect qu'elle au christianisme, 448. — Nous considérons les arts plastiques, l'art musical, l'art littéraire, 448. — L'art tient une grande place dans la vie des hommes du IIIe siècle, 449. — Ce n'est pas un art spontané et sincère : le procédé; il n'a pas de véritable valeur intellectuelle : le joli et l'artificiel, 449. — Cet art doit sembler superflu aux chrétiens, 450. — Raisons diverses qui, en outre, doivent les éloigner de l'art : doctrine sur la beauté; interdictions bibliques, 450. — Ils considèrent que l'emploi ordinaire de l'art est immoral et païen; — que les artistes ont une moralité douteuse, 452. — Répugnance pour le nu, 452. — En quoi la littérature tombe sous les coups des mêmes reproches, 452. — La musique y échappe aisément, 453. — Le christianisme primitif n'interdit pas absolument l'art, dont l'usage reste affaire personnelle, 453. — Le christianisme orthodoxe est vite gagné par lui, 454. — La décoration des catacombes, 454. — Comment expliquer les procédés et les types païens qui s'y affirment, 455. — Influence de l'école païenne sur la littérature chrétienne, 455. — Influence du christianisme sur la décadence de l'art païen, 455.

II. — La question de l'art est chrétiennement indécise quand Tertullien l'aborde, 455. — Il s'en suit qu'il n'est pas lui-même très sûr de sa solution, 456. — Méfiances qu'il a des arts qui servent aux dieux et aux temples, 456. — Il se réfère naturellement aux interdictions bibliques, 456. — Comment il interprète les exceptions mentionnées dans les Écritures, 456. — Il tolère l'art et entrevoit peut-être la possibilité d'un art sacré, 457. — Accroissement de son rigorisme quand il vieillit, 457. — Il n'est toutefois pas absolu : le *De pudicitia*; son sens restreint et réel, 457. — Demeurent seuls proscrits les arts appliqués au paganisme et les métiers qui s'y rapportent, 458. — Tertullien est plus préoccupé d'interdire l'idolâtrie

dans l'art que l'art lui-même, 458. — Ses opinions sur l'art oratoire, 458. — Il ne faut pas l'enseigner, mais il faut l'étudier, 459. — Pourquoi Tertullien n'est pas plus explicite sur l'art et les arts : l'heure n'est pas venue, 460.

III. — Evolution des idées chrétiennes sur les arts plastiques, 460. — Points sur lesquels l'entente est difficile, 460. — Persistance du désaccord parmi les fidèles, 460. — Doctrines de Clément d'Alexandrie, d'Origène, d'Eusèbe et de S. Augustin, 461. — Hésitations de l'Église, 462. — Persistance de l'opposition à l'art : elle mènera aux violences des iconoclastes, 462. — Décadence de l'art sous l'influence chrétienne, 463. — Adaptation des productions de l'art païen au christianisme, 463. — L'art oratoire, 463. — Opinions pour ou contre, 463. — Il s'impose pour la défense de la vérité, 464. — L'art musical, 465. — Son étude permise, sa pratique entourée de défiances, 466. — La musique chrétienne, 466. — Doctrines de Clément d'Alexandrie et de S. Augustin, 466. — Hésitations de l'Église, 467. — Proscription de la danse, 467. — Conclusion, 468.

Chapitre XVI. — *L'éducation et l'instruction :* I. — Le problème de l'éducation se pose nécessairement, 469. — Idée chrétienne de la responsabilité du père devant Dieu, 469. — Nécessité proclamée d'une éducation sévère, — Difficultés pratiques, 470. — Le problème se dédouble en : question de l'éducation physique et question de l'instruction, 470.

II. — *L'éducation physique.* — Idées païennes, 470. — Tertullien aborde franchement la question ; il condamne l'éducation de gymnase, 470. — Cette exagération s'atténue chez Clément d'Alexandrie, néanmoins le christianisme porte un rude coup à l'éducation physique des anciens, 471.

III. — *L'éducation intellectuelle.* — L'instruction n'est pas nécessaire à la vie, 471. — Selon Tertullien toute vérité est dans l'Écriture, 471. — Véritable portée pratique de cette idée : elle est restreinte à la religion et à la morale, 472. — Il y a un enseignement bien organisé dans l'Empire ; il est hostile au christianisme et lui doit être antipathique, étant foncièrement païen, 472. — Attitude que les chrétiens peuvent prendre vis-à-vis de lui, 473. — La solution de l'adaptation avec mise au point, 474. — En quoi elle est dangereuse *a priori* pour le christianisme, 474. — La solution de l'interdiction ; elle a des partisans : Saint Théophile, 475. — Tertullien se range à la première, 476. — Il proclame la nécessité des études élémentaires et secondaires, 476. — Il interdit l'enseignement aux chrétiens, par crainte de l'idolâtrie, 476.

IV. — Divergences des opinions chrétiennes sur cette question, 477. — Les intransigeants : Commodien, 477. — Préférences de l'Église pour l'aristocratie de l'esprit, 477. — Les opinions les plus autorisées penchent vers l'adoption de la culture profane comme moyen de comprendre et de défendre la vérité, 478. — Des chrétiens enseignent, 478. — Importance capitale de cette conception pour l'évolution dogmatique et sociale du christianisme, 479.

Chapitre XVII. — *Les fêtes et les spectacles :* I. — Place que tiennent dans la vie romaine les fêtes, les spectacles et les jeux, 481. — Ils sont une distraction et un moyen d'existence, 481. — Leur caractère plus grave en province, 481. — Variété de ces fêtes et spectacles, 482. — Abstentions et

blâmes païens à l'égard des spectacles cruels ou immoraux, 482. — Le point de vue chrétien est précisé par Tatien, 483.

II. — Importance que Tertullien attache à la question, 483. — Il fait des concessions pour les fêtes privées, demeure rigoureux dans l'interdiction pour les autres : le *De spectaculis*, 483. — Caractère absolu des interdictions qu'il enferme : elles portent sur tous les spectacles profanes, 484. — Les vrais spectacles dignes du chrétien, 486. — Comment Tertullien pose en réalité la question théorique du théâtre, en dehors de l'usage qu'on en peut faire, 487.

III. — Unanimité des Pères dans l'interdiction des spectacles profanes, 487. — Ils persistent cependant ; l'habitude et l'instinct triomphent de la doctrine, 488.

CHAPITRE XVIII. — *La vie courante :* I. — Les restrictions de Tertullien semblent supposer que le chrétien vit isolé du monde dès l'adolescence, 490. — Un tel isolement n'est pas possible au IIIe siècle, 491. — Tertullien le sait et est très préoccupé des dangers qui s'en suivent, 491. — Il s'efforce de les prévenir par des conseils pratiques, 491. — Opinion qu'il a du monde considéré en tant que siècle : c'est la prison du chrétien; il doit désirer en sortir, 492. — Ce point de vue est logique et selon le vrai christianisme, 493. — L'ascétisme et le monachisme en sont issus, 493. — Il n'apporte pas cependant une solution pratique au problème posé : nécessité d'un compromis entre le chrétien et le monde, 493. — Le monde est fait pour l'homme, 493. — Il serait logique qu'il usât de toute la création; mais la crainte des machinations diaboliques l'en détourne, 494. — Selon les païens, les chrétiens s'exilent de la vie, 494. — Tertullien proteste contre cette opinion et affirme que les chrétiens vivent comme tout le monde, 494. — En quoi cette prétention n'est pas fondée, 494. — Elle suppose résolues des questions réellement très embarrassantes pour le fidèle, 494. — Il lui faut tolérer les idées de tout le monde et concevoir qu'il y a entre lui et le reste des hommes quelque ressemblance, quelque solidarité, 494. — Tout au contraire, Tertullien accentue l'opposition entre le chrétien et le païen, 495. — Il donne au chrétien dans le monde une position éminente et orgueilleuse, 495. — Il n'admet qu'il fasse des concessions que sur l'ordre de Dieu, pour suivre l'exemple du Christ, ou pour l'édification de son prochain, 495.

II. — La question des *rapports extérieurs* entre chrétiens et païens, 496. — Premiers principes posés antérieurement à Tertullien, 496. — Le chrétien doit se rendre aimable par sa vertu, 497. — Il doit éviter le mal et l'idolâtrie; observer une réserve nécessaire vis-à-vis des païens sur toutes les questions touchant à la foi; ne pas cacher sa qualité, 497. — Comment cette qualité peut-elle s'affirmer en dehors de l'Église et indépendamment de la déclaration qu'en peut faire le fidèle, 497 ? — La question du costume chrétien, 498. — Est-elle tranchée par le *De pallio*, 498 ? — On ne peut tirer de ce traité aucune conclusion générale, 499. — Il n'y a pas de costume proprement chrétien, 499. — Il y a, en revanche, des costumes interdits aux chrétiens, 500. — Le luxe des vêtements et de la parure, 500. — Le *De cultu feminarum*, le *De virginibus velandis* et leurs prescriptions sur la toilette des femmes, 501. — Opinions de Clément d'Alexandrie : il ne prononce pas d'interdiction absolue, mais

il recommande la simplicité, 503. — La doctrine des *Constitutions apostoliques;* la recommandation remplace la prescription, 504. — L'humilité dans le vêtement. — Divergences d'opinion à son sujet dans l'Église, 504. — Comment l'autorité ecclésiastique tranche finalement la question, 504. — L'anneau et les bagues, les parfums, les couronnes, et les artifices relatifs à la chevelure ; concessions pratiques sanctionnées par l'Église, 505. — Le chrétien dans la rue, son allure et sa démarche, 510. — Son nom, 511. — Sa conversation, 513. — Sa gaieté, 514. — Expressions d'usage courant qu'il peut employer ou doit s'interdire, 515. — Ses serments, 516. — Ses occupations et ses distractions ; le jeu, 518. — Les bains, 519. — Usage du signe de la croix, 522. — La maison du chrétien ; décoration, ameublement, ustensiles, 523. — La table et la nourriture, 524. — La question des viandes consacrées, 525. — Simplicité de la table et du repas, 528. — Le lit et le sommeil, 530. — La mort et la sépulture, 531.

III. — La question des *rapports familiers* entre chrétiens et païens, 537. — Les festins et les fêtes domestiques des infidèles; le fidèle peut-il y assister, 537? — Les unions de famille : la question des mariages mixtes, 539. — Lutte entre les prescriptions et la pratique, 541. — Conclusion sur la position du chrétien dans la société païenne, 546. — Les diverses espèces de chrétiens et leurs divers points de vue ; celui de Tertullien et celui de l'Église, 546.

CHAPITRE XIX. — *L'état d'esprit.* — L'état d'esprit du chrétien selon Tertullien est une résultante qu'il nous reste à déterminer, 550. — Place de l'homme dans le monde; rôle qu'il y joue, 550. — Il semble qu'il doive jouir de toute la création qui est faite pour lui, 552. — Pourquoi cette jouissance est très limitée pour le chrétien : les mérites de l'abstention et de la privation, 552. — L'amour de la vie, 552. — Idées antiques à ce sujet, 552. — Idées chrétiennes : la vie terrestre forme inférieure de la vie véritable, 554. — Opposition entre la jouissance dans cette vie et l'amour de Dieu, 555. — Dangers que le salut éternel met sur la terre ; permanence de la tentation ; le Diable, 557. — Place qu'il tient dans les préoccupations et dans l'existence du chrétien, 558. — La vie conçue comme une guerre au démon, 558. — Les deux chemins de la vie : celui du mal et celui du bien, 559. — La vie épreuve, 560. — Peut-on l'abréger, 561 ? — La question du suicide, 562. — La mort libératrice, 563. — Orientation de la vie vers elle, 565. — Désir plus vaste de la mort universelle, de la fin du monde, 566. — Tendance au pessimisme qui s'en suit naturellement, 568. — Résultats pratiques de cet état d'esprit : effort pour dompter la nature humaine, 569. — Réaction et victoire définitive de cette nature dans l'Église, 569.

Conclusion générale. — I. Tertullien est-il profondément original, 573 ? — Dans le christianisme primitif, deux courants : celui des rigoristes, celui des modérés, 572. — Tertullien se rattache au premier, 575. — Il n'est pas un novateur, mais un continuateur, 575. — Ses idées ne sont originales que par la forme qu'elles revêtent, 576. — Pourquoi cependant ont-elles un air d'originalité, 577 ? — C'est qu'elles constituent déjà une sorte d'anachronisme dans l'Église orthodoxe, 577. — On en peut voir une preuve dans les contradictions qui s'établissent entre Tertullien parlant au nom de l'Église et Tertullien essayant de ramener à son idéal ses

frères qui s'en éloignent, 578. — Comment expliquer qu'il ait eu de telles idées, 578? — Elles sont une conséquence de son caractère, 578. — Elles sont surtout sorties de sa foi en l'imminence de la fin du monde, 579. — C'est dans cette conviction qu'il faut chercher l'explication de ses opinions politiques et sociales. — Concessions qu'il pourrait faire s'il pouvait se détourner d'elle, 579.

II. — Portée chrétienne des idées de Tertullien, 580. — Pour le présent, elles prolongent dans l'Église un idéal pratiquement inaccessible et déjà écarté par les chrétiens moyens, 580. — Pour l'avenir, elles sont condamnées à la stérilité, 580. — Leur condamnation définitive par l'Église au IVe siècle; déclaration finale du concile de Gangres, 481.

III. — Portée païenne des idées de Tertullien, 582. — Au point de vue politique, elles paraissent être celles des exaltés et des martyrs, 582. — Elles sont susceptibles de nuire à l'Empire, plus encore de l'inquiéter, 583. — Elles fortifient un laisser aller et une négligence des devoirs civiques déjà très répandus parmi les païens, 583. — En un sens, Tertullien a accentué le conflit entre l'Empire et le christianisme; il n'a pas diminué l'esprit de persécution ; au contraire, 583. — Au point de vue social, ses doctrines sont également inquiétantes pour les païens, parce qu'ils comprennent difficilement leur portée et leur sens véritables, 383. — Au point de vue de la vie pratique, Tertullien donne aux païens l'impression d'un contempteur de la nature, d'un ennemi de la vie, 584. — Dans leur ensemble, ses idées posent le christianisme en ennemi irréconciliable de l'État et de la Société, 584. — Pourquoi Tertullien ne semble pas avoir été inquiété, 584. — La mauvaise impression des païens s'est modifiée, puisque l'Empire est devenu chrétien un siècle plus tard; pourquoi ? A cause du peu de succès, dans la masse des fidèles, des idées de Tertullien, 589. — L'esprit de compromis et de concession l'a emporté sur leur rigueur, 589. — Comment il s'est développé entre le christianisme et le paganisme et comment il s'est imposé à l'Église, 589. — L'accord s'est fait entre l'Empire et l'Église, non entre l'Empire et le christianisme, 592. — Il a tué le rigorisme dans le siècle, 592.

IV. — Au point de vue de l'histoire de ce résultat final, l'époque et l'œuvre de Tertullien sont particulièrement intéressantes, 392. — Incertitudes et hésitations parmi les chrétiens de ce temps : les uns croient au triomphe de la foi sur terre; les autres n'y croient pas, 593. — Tertullien, qui penche pour la seconde opinion,ne s'y attache cependant pas avec assez de fermeté pour ne pas incliner à quelques concessions; elles sont caractéristtques de l'inutilité de son effort, et de la portée chrétienne du triomphe, 593.

Appendice I. — Les origines du culte des saints, 594.
Appendice II. — Addenda, 597.

588

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY